Ioan Petru Culianu

Omul şi opera

Volum coordonat de **Sorin Antohi**

Traduceri de Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim, Cristina Ionică, Tereza Culianu-Petrescu

POLIROM

2003

Colecţie coordonată de Tereza Culianu-Petrescu

Editura Polirom www.polirom.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

Ioan Petru Culianu: *omul şi opera* / vol. coord. de Sorin Antohi; trad. de Corina Popescu, Claudia Dumitriu, Ioana Ieronim...

— Iaşi: Polirom, 2003

656 p.; 21 cm (Biblioteca I.P. Culianu)

ISBN: 973 – 681 – 235 – 9

I. Antohi, Sorin (coord.) II. Popescu, Corina (trad.)

III. Dumitriu, Claudia (trad.)

IV. Ieronim, Ioana (trad.)

14 (498) Culianu, I.P.

Introducere

Ioan Petru Culianu: biografie şi exegeză

Sorin Antohi

Cartea de faţă propune cititorului român educat o cale de acces către personalitatea şi opera lui Ioan Petru Culianu. Interesul public pentru aceste subiecte nu mai trebuie demonstrat: cărţile savantului şi scriitorului s-au vândut la noi până acum în câteva sute de mii de exemplare, reeditările sunt frecvente, iar recentele apariţii editoriale din „Biblioteca Ioan Petru Culianu”, coordonată la Editura Polirom de Tereza Culianu-Petrescu, confirmă o imensă, susţinută curiozitate colectivă. Această curiozitate, desigur potenţată – dar nu generată, după cum au putut susţine nişte naturi morbid-meschine! – de fascinaţia uşor

de înţeles a unei biografii excepţionale, precum şi de misterul încă nedesluşit al unei morţi tragice, este însoţită de o preocupare crescândă pentru analiza, interpretarea, „instrumentalizarea” operei şi sugestiilor sale. Nu pot face acum şi aici un bilanţ exhaustiv al receptării scrierilor şi ideilor lui Ioan Petru Culianu. Am formulat de curând unele consideraţii în acest sens, deocamdată nu le voi relua sau dezvolta1. Până când o atare cercetare va fi întreprinsă de cineva a cărui carieră va gravita într-un fel sau altul în jurul lui Ioan Petru Culianu, am crezut de cuviinţă să contribui ceva mai modest la emergenţa şi consolidarea unui discurs critic specializat, sperând în constituirea unei dezbateri academice care să completeze abundenta şi uneori deliranta abordare publicistică. Din fericire, există şi alte iniţiative în acelaşi sens, în România şi în străinătate. Deşi adevăratele monografii Culianu urmează încă să apară, autorii lor potenţiali au deja la îndemână mult mai mult decât minimul esenţial – opera lui –, beneficiind astăzi de un substanţial corpus documentar şi de literatură secundară.

Ioan Petru Culianu. Omul şi opera vine după o altă lucrare colectivă, *Religion, Fiction, and History. Essays în Memory of Ioan Petru Culianu*, în două volume (de 416, respectiv 592 pp.), apărute sub coordonarea mea la Editura Nemira, în noiembrie 2001. Fiindcă între aceste apariţii editoriale distincte există anumite suprapuneri, iar cea dintâi în ordine cronologică a circulat prea puţin, mă simt dator să fac unele precizări, indispensabile din punct de vedere deontologic şi bibliografic, privind asemănările şi deosebirile dintre cele două lucrări.

Genul proxim

Volumele de la Nemira, tipărite cu generos sprijin financiar privat şi public, erau rodul unei colaborări internaţionale şi fuseseră destinate unui mediu la fel de internaţional de experţi. „Osatura” lucrării – scurta mea introducere, bibliografiile scrierilor deşi despre Ioan Petru

Culianu, rezumatele textelor şi prezentările colaboratorilor – era în limba engleză, iar contribuţiile individuale erau reproduse în limba în care fuseseră oferite de autorii lor; tehnic, era mai simplu aşa, fiindcă traducerea tuturor textelor într-o singură limbă – engleza, fără îndoială, s-ar fi impus de la sine – ar fi întârziat şi mai mult un proiect deja destul de laborios; în plus, multilingvismul capitolelor „rima” cu multilingvismul şi mai extins al personalităţii omagiate.

Fără a descrie volumele de la Nemira, menţionez că multe dintre textele reţinute atunci, deşi dedicate lui Ioan Petru Culianu, nu atingeau – sau atingeau foarte oblic – viaţa şi opera sa. Practica este standard pentru orice *Festschrift* sau *Denkschrift*, am păstrat-o şi pentru ceea ce a devenit, cu formula perfectă a lui Matei Călinescu, „un *Festschrift* postum” 2.

Înainte de a mă opri însă la deosebirile dintre cele două lucrări colective, vreau să stabilesc ce texte din cea de faţă sunt practic neschimbate (după caz, unele au fost traduse acum în româneşte) sau foarte asemănătoare, în ordinea din sumarul actual. Minimele detalii privitoare la conţinutul lor sunt menite să ajute orientarea cititorului, dar nu sunt, riguros vorbind, nici rezumative, nici critice. O secţiune ulterioară va încerca să ofere o viziune succintă asupra întregului.

Am repus în circulaţie acum, sub genericul „Enigme. Premoniţii?”, două misterioase texte scurte de Ioan Petru Culianu, scrise la Groningen în aceeaşi zi de la sfârşitul lui ianuarie 1977. Mai mulţi dintre cei care l-au cunoscut sau doar citit pe Culianu au vorbit despre aparenta sa capacitate premonitorie (de pildă, v. *infra* contribuţiile lui Dorin Tudoran, Michael Allocca, Gabriela Gavril). Oricum ar fi, e sigur că savantul, autorul de ficţiune şi omul Culianu a abordat frecvent domeniul, în maniere diverse, mergând de la studiul teoretic şi fenomenologic la speculaţia ficţională şi la practica (în anumite perioade,

zilnică!) a divinaţiei. Eterna temă umană a luptei cu opacitatea universului căpăta astfel la Culianu tot mai febrile dimensiuni metafizice, accelerate ameţitor în preajma sfârşitului său tragic, precedat – o ştim acum, se observa şi atunci – de o anume urgenţă şi de sumbre consideraţii pe care astăzi le citim în cheie profetică, deopotrivă în plan intelectual (erudiţie, meditaţie, hermeneutică, activitate didactică, literatură, publicistică) şi în plan existenţial (dacă aceste două registre se pot într-adevăr distinge). Preştiinţă? „Doar" presimţire? Voi reveni asupra chestiunii mai jos, în secţiunea „Substanţa cărţii, temele cercetării".

Am păstrat ca atare şi contribuţiile mai multor colaboratori.

Să facem o trecere în revistă: *Mircea Martin* schiţează portretul unui Culianu tânăr, student înzestrat devenit prieten; *Andrei Pleşu* evocă prietenul dispărut şi comunică trei scrisori de la el; *Marin Mincu* ni-l înfăţişează pe Culianu student la Bucureşti şi în Italia, apoi îşi aminteşte ajutorul dat compatriotului său pentru obţinerea postului de la Groningen, încheind cu imaginea fugitivă a maturului Culianu în 1989; *Gianpaolo Romanato*, coleg şi prieten statornic al tânărului şi atât de neobişnuitului exilat de altă dată, dă publicităţii un adevărat „dosar italian" Culianu, emoţionant şi edificator, centrat pe un epistolar extraordinar, una dintre cele mai substanţiale contribuţii documentare de până acum la studiul biografiei şi profunzimilor operei autorului român; corespondenţa foarte bogată a lui Culianu, utilă deopotrivă biografului şi exegetului, trebuie publicată cât mai curând (volumul de faţă mai prezintă referiri la sau unele fragmente din ea – v. colaborările lui Andrei Pleşu, Matei Călinescu, Elemire Zolla); *Giovanni Casadio* priveşte deopotrivă biografia şi opera fostului său coleg şi prieten de tinereţe, într-un fel de elogiu postum plasat sub semnul uneia din temele lor predilecte, *coincidenţia oppositorum3; Andrei Oişteanu*

rememorează întâlnirea sa cu Ioan Petru Culianu şi reproduce dialogul lor despre gnosticism, bogomilism şi nihilism, din păcate – mai ales fiindcă interpreta materiale româneşti – rămas fără urmare; regretatul *Elemire Zolla* (1926 – 2002) semnează un text deopotrivă evocator şi analitic, apărut iniţial într-o carte a sa din 19994; *Gabriela Adameşteanu* face istoria unui interviu pe care i l-a luat lui Culianu, recitindu-l după un deceniu de dramatice schimbări, atât publice, cât şi private; *Matei Călinescu* porneşte de la întâlnirile sale cu Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade pentru a le sonda personalităţile şi operele, un exerciţiu continuat, rafinat şi dezvoltat în cele două ediţii succesive ale splendidei sale cărţi *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*, lucrare de cotitură în exegeza celor doi mari autori români; am retipărit această primă formulare a contribuţiei lui Matei Călinescu din raţiuni documentare şi sentimentale; *John Crowley* narează întâlnirile sale cu autorul şi omul Ioan Petru Culianu; *Jennifer Stevenson* înregistrează o foarte intensă şi scurtă colaborare cu tânărul profesor de la Chicago, în pagini revelatoare pentru impresia lăsată de acesta chiar şi în cele mai obişnuite interacţiuni profesionale; *Dorin Tudoran*, în două texte scrise la distanţă de un deceniu, discută viaţa, ideile şi dispariţia lui Ioan Petru Culianu, de care era profund legat şi pe care nu l-a întâlnit niciodată (au comunicat prin scrisori şi mai ales prin cel mai ambiguu mijloc clasic de contact, nehotărât între materie şi spirit, telefonul); *Michael Allocca*, fost student devenit repede prieten apropiat al lui Culianu la University of Chicago, ne introduce în viaţa cotidiană a mentorului său, în sala de clasă şi dincolo de ea, înfăţişându-ne osmoza dintre idei şi existenţă teoretizată şi practicată programatic de Culianu; *Ted Anton*, autorul cărţii celebre despre viaţa, opera şi moartea lui Culianu, examinează din nou enigma asasinatului de pe 21 mai 1991, precum şi procesul propriei sale transformări

intelectuale şi profesionale pe parcursul lucrului la ceea ce începuse ca un proiect senzaţionalist; *Umberto Eco*, celebrul savant, profesor şi scriitor italian, recenzează cartea lui Ted Anton, vorbind despre întâlnirile-i proprii cu Ioan Petru Culianu şi, într-o vizită la Bucureşti, cu mitul acestuia; *Grazia Marchiano*, ilustra specialistă în estetică, religii şi studii orientale, soţia lui Elemire Zolla, face un minunat portret al lui Culianu, oarecum în linia celui lăsat de Zolla; *Liviu Antonesei* propune o fascinantă, ingenioasă şi tristă ucronie, ieşind la un moment dat al naraţiunii sale din istoria *wie es eigentlich gewesen* şi imaginând o continuare alternativă – până la punctul fatidic de reconvergenţă dintre realitatea istorică şi ficţiunea biografică, 21 mai 1991; *Gabriela Gavril* se opreşte la „procesul borgesian" prin care Culianu îşi „ficţionaliza" propria existenţă, căutând în mai multe proze instanţierile magiei auctoriale şi preştiinţei; *Ileana Mihăilă* urmăreşte genealogia intelectuală, reconceptualizarea şi utilizarea de către Culianu a „mitanalizei", o metodă interpretativă lansată la începutul anilor 1970 de Gilbert Durand; *Giovanni Filoramo*, reputatul specialist torinez în studii religioase, „reciteşte" cunoscutul studiu al tânărului Culianu despre religie ca instrument de putere, inclus în volumul publicat de autorul român împreună cu doi colegi şi prieteni italieni, fidelul Gianpaolo Romanato şi Mario Lombardo (*Religione e potere*, Torino, Marietti, 1981; ed. rom.: *Religie şi putere*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, ediţie îngrijită de Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1996); *Michael Fishbane*, autoritate mondială în studiile ebraice, interpretează un poem modern inspirat de vechiul motiv rabinic al ascensiunii mistice – subiect de care fostul său coleg Culianu se interesa îndeaproape; *Gregory Spinner*, fost student şi prieten al lui Culianu, examinează critic conceptul de morfodinamică, una din cheile viziunii profesorului său asupra istoriei; Spinner pleacă de la

formulările clasice ale morfologiei, în special cea datorată lui Ernst Haeckel, pentru a examina dinamica epistemologică şi implicaţiile politice ale acestei paradigme; în studiul său din volumul de faţă, Dan Petrescu integrează sugestiile lui Spinner într-o lectură dialogică a operelor lui Culianu şi Eliade; *Ştefan Afloroaei*, profesor de filosofie la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi, explorează efectele ideilor „ultimului Culianu” asupra dezbaterilor metafizice şi hermeneutice privitoare la marile tradiţii intelectuale europene, sugerând o extindere a modelului Culianu, susţinut empiric şi teoretic de studiul religiilor, gnosticismului şi teoriei ştiinţei, la regândirea platonismului şi cartezianismului; *Roberta Moretti*, tânără discipolă a Graziei Marchiano, îl priveşte pe Ioan Petru Culianu ca istoric al ideilor şi inovator al metodologiei hermeneutice.

Diferenţa specifică

Prezentul volum este conceput, aşa cum spuneam mai sus, pentru un public larg. De aceea, am văzut, nu am reluat bibliografiile deşi despre Ioan Petru Culianu, nici rezumatele mai tehnice ale capitolelor. Foarte succint, voi enumera acum celelalte deosebiri în raport cu iniţiativa precedentă.

Dintre colaboratorii volumelor de la Nemira, nu i-am inclus în actuala culegere pe următorii (menţionez în fiecare caz esenţa contribuţiei lor din 2001, pentru a limpezi indirect criteriile includerii/excluderii): *Andrei Codrescu*, celebrul scriitor, publicist şi profesor american născut la Sibiu, prezent atunci cu un fragment din romanul său *Messiah*, tradus şi în româneşte la Editura Fundaţiei Culturale Române, în care apar referinţe la un enigmatic „Coulianou”; *Paul Richard Blum*, cercetător german devenit din 2002 profesor în Statele Unite (după o perioadă budapestană), care dăduse un text savant despre Giordano Bruno şi controversata sa respingere a doctrinei creştine despre sacrificiu, cu unele referinţe specializate la

Ioan Petru Culianu; *A.J. Droge*, alt fost coleg al lui Culianu de la Chicago, acum director al programului de studii religioase la University of California, San Diego, care semnase o istorie polemică a noţiunii de sincretism, urmată de recomandarea de a se renunţa la această categorie; *Bruce Lincoln*, care oferise interpretarea unui mit iranian, în contextul unei comparaţii dintre cosmologia zoroastriană şi un pasaj din *Odiseea*5; *Dumitru Radu Popa*, prozatorul şi eseistul român devenit specialist în studii juridice la New York University, care dedicase memoriei vărului şi prietenului său o analiză a structurilor simbolice ale obiceiurilor şi riturilor româneşti legate de naştere, în descendenţa lui Arnold van Gennep şi Mircea Eliade; *Călin-Andrei Mihăilescu*, talentatul şi învăţatul comparatist româno-canadian saturat şi azi de spiritul ludic al unei „anume părţi” din mediul său de emergenţă, Generaţia ’80, care discuta concepţia lui Ioan Petru Culianu despre magia naturală renascentistă în lumina unor sugestii heideggeriene, aplicată câtorva texte de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola şi Giordano Bruno6; *Martin Riesebrodt*, alt coleg şi prieten al lui Culianu de la University of Chicago (unde acum predă sociologia religiilor şi teorie socială clasică, fiind specialist în Max Weber şi în mişcările fundamentaliste), care se ocupase de noţiunile de asceză şi extaz, atât de importante deja la Nietzsche, în opera unor mult mai sobri clasici ai teoriei sociale, ca Durkheim şi Weber; *Dan Alexe*, corespondentul la Bruxelles al postului Radio Europa Liberă, filolog poliglot, autorul unor documentare antropologice despre subiecte „exotice” ca sectele islamice din Balcani şi Cecenia, ori despre Afghanistan, care se oprise deopotrivă cu acribie şi obiectivitate asupra substanţialelor asemănări dintre română şi albaneză, atât de centrale pentru o discuţie serioasă a etnogenezei noastre; *Victor Ivanovici*, învăţatul comparatist şi traducător atenian de origine română, care pornea de la studiile lui Culianu despre

gnosticism, aşa cum au fost ele analizate de H.-R. Patapievici, pentru a face o magistrală interpretare a unui roman de Seferis; *Vladimir Tismăneanu*, cunoscutul politolog şi publicist american de origine română, care prezenta transformările post-comuniste ale lumii est-europene, din care Culianu evadase în 1972, dar care poate l-a ajuns din urmă; în fine, pe *semnatarul acestor rânduri*: republicam atunci postfaţa la versiunea românească a lucrării lui Ioan Petru Culianu *Eros şi magie în Renaştere. 1484* (textul a circulat deja foarte mult, în română şi franceză, în mai multe locuri şi ediţii, este aşadar uşor de găsit).

Trei colaboratori la volumele de la Nemira şi-au revăzut şi, dacă a fost cazul, adus la zi contribuţiile, în lumina evoluţiei exegezei, documentării proprii şi editării operei lui Culianu (uneori republicarea este de fapt prima publicare în volum a versiunii româneşti): *Tereza Culianu-Petrescu* semnează o biografie a fratelui său (inclusiv elementele biografiei intelectuale), eventual nucleu al unei viitoare biografii detaliate de mari proporţii; *Nicu Gavriluţă* scrie despre o „metodă a complexităţii multidimensionale”, identificabilă în scrierile „ultimului Culianu”; cercetătorul ieşean interpretează pe această bază texte de Serafim Rose, Jung (autobiografia) şi Eliade; voi reveni la ultima notă a contribuţiei lui Nicu Gavriluţă în secţiunea următoare; *Eduard Iricinschi*, preocupat şi el de mai mulţi ani de opera lui Culianu, încearcă să găsească în scrierile acestuia elementele unei definiţii a religiei (nota 1 a capitolului său explică în ce măsură şi-a revizuit varianta deja publicată, citând în special influenţa lui Matei Călinescu).

Există şi cinci texte noi: *Mihai Sorin Rădulescu*, cel mai important genealogist afirmat după 1989, detectează – cu uimitoarea stăpânire a documentelor demonstrată mereu în cercetările sale asupra istoriei elitelor româneşti – originile lui Ioan Petru Culianu; *Moshe Idel*, marele

savant israelian născut la Târgu-Neamţ, ne oferă de această dată reflecţiile sale pe marginea ideilor, vieţii şi asasinării lui Ioan Petru Culianu, de care a fost legat printr-o frumoasă prietenie; Idei face preţioase evaluări ale ideilor, dilemelor şi deciziilor existenţiale majore ale prietenului său (proiectul convertirii la iudaism; autoidentificarea ca exilat, după modelul lui Elie Wiesel etc.), de neocolit pentru viitorii biografi şi exegeţi; centrul de greutate al acestor reflecţii este contextul – oare şi mobilul? – ideologic, social, cultural şi politic al crimei, „legăturile periculoase” dintre România anilor ’30—40 şi ’80—90 ai secolului trecut; „Sunt multe speculaţii despre natura universurilor paralele, care se află în lumea noastră, cum îi plăcea lui Culianu să repete”, scrie în încheiere Moshe Idel, adăugând că „[problema este că aceste universuri nu numai coexistă, dar se şi ciocnesc, iar el a ales să trăiască aici, ca şi în multe alte împrejurări, la intersecţia unor universuri aflate în coliziune” (trad. din engleză de Claudia Dumitriu) 7; *Dan Petrescu*, care se preocupă de aproape trei decenii de Mircea Eliade, este cumnatul lui Ioan Petru Culianu şi a fost mereu implicat în traducerea, comentarea şi editarea acestuia, publică acum în avanpremieră un fragment dintr-o carte aflată în stadiu avansat de elaborare, studiind în detaliu raporturile profunde dintre controversatul magistru şi excepţionalul său discipol, practicând lectura intensivă cu care ne-a obişnuit, abordând integrat – el este unul dintre foarte puţinii care o pot face competent – operele savante, publicistica, ficţiunea, acţiunea publică şi contextele istorice şi biografiile celor doi; *Aurel Codoban*, profesorul universitar de filosofie şi autorul clujean specializat în metafizică, hermeneutică şi studiul sacrului, scrie despre filosoful (religiilor) ca „magician”, abordând opera lui Culianu (şi, tangenţial, pe cea a lui Eliade) din unghiul mai general al istoriei filosofiei, cu specială privire asupra filosofiei româneşti; Aurel Codoban sugerează existenţa şi

continuitatea unei filosofii autohtone autentice, cel puţin a uneia „pe cale de a se naşte”, edificată cu ajutorul unei schelării de istoria şi filosofia religiilor; o asemenea filosofie nu ar mai trebui să reînceapă mereu, fiindcă „reîncepe numai filosofia care încearcă să se sincronizeze cu Occidentul, şi care în această sincronizare mereu depăşită cronologic naşte avortoni chiar din perspectiva criteriilor filosofice occidentale” (v. nota 3 a textului lui Codoban) 8; *H.*-R. *Patapievici*, care are meritul de a fi orientat decisiv exegeza românească a operei lui Culianu, mobilizându-se ca teoretician al fizicii, filosof al ştiinţei şi erudit de tip clasic înzestrat cu inteligenţă speculativă – nu îmi pot imagina vreo temă a discuţiilor noastre intelectuale şi, în general, publice, fără aportul lui Patapievici, pe care îl admir şi atunci când nu sunt de acord cu el pentru calităţile de mai sus şi pentru ceea ce le face posibile, altitudinea spirituală –, dăduse pentru volumele de la Nemira o versiune în limba engleză a postfeţei sale la traducerea românească a cărţii lui Culianu *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes* (Paris, Pion, 1990; trad. rom. de Tereza Culianu-Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1995; reed. Iaşi, Polirom, 2002), „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*”, text dens şi sclipitor, scris în forma unui mic tratat; în volumul de faţă, Patapievici publică versiunea revăzută în ianuarie 2003 à la fel de valorosului său text „Ultimul Culianu”, apărut iniţial în suplimentul *Litere, arte, idei* al *Cotidianului*; introducerea mea este şi ea nouă, desigur.

Substanţa cărţii, temele cercetării

După o descriere superficială a lucrării de faţă şi a locului său în ansamblul iniţiativelor legate de comunicarea publică şi studierea biografiei şi operei lui Ioan Petru Culianu, să trecem la o minimă prezentare a substanţei acestei cărţi şi la o schiţă a temelor cercetării. În esenţă, volumul este un *fragmentarium*: oricât ar încerca un coordonator să-l planifice şi să-l structureze, ba

chiar (nu e cazul meu!) să-i preorienteze lectura, un volum colectiv este evident documentul unui pluralism de stiluri, metodologii, teorii, partizanate etc. Scriind o lungă introducere pentru *Jocurile minţii*, am propus un fel de „morfodinamică” a operei metodologico-teoretice a lui Ioan Petru Culianu; într-un fel, deşi proiectul meu era mai vechi, am izbutit să scriu într-un deceniu complementul textelor lui H.-R. Patapievici „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*” şi „Ultimul Culianu”. Sugerând cititorului lectura combinată a acestor trei texte strâns legate, mă pot concentra în cele ce urmează asupra celorlalte laturi ale personalităţii şi operei lui Culianu, bine „acoperite” de acest nou volum, precum şi asupra câtorva aspecte controversate de care m-am ocupat până acum din alte unghiuri.

Omul

Nu l-am întâlnit niciodată pe Ioan Petru Culianu. Aşa cum am mai spus cu alte prilejuri, am schimbat doar câteva scrisori şi extrase. Dar, graţie prieteniei de o viaţă cu Dan Petrescu şi Tereza Culianu-Petrescu, am cunoscut bine, începând cu 1980, casa părintească a Cutienilor din Iaşi, str. Sf. Atanasie 13 (devenită pentru mine, apoi şi pentru soţia mea, Mona Antohi, un reper existenţial şi intelectual fără de care propriile noastre vieţi nu ar fi ceea ce sunt); am cunoscut-o bine pe mama Terezei şi a lui Ioan; pe mătuşa lor; pe mulţi alţi membri de familie, nenumăraţi prieteni, simple cunoştinţe din mai multe ţări. Din toate aceste izvoare indirecte, dar adesea esenţiale, am desprins portretul unui om excepţional.

„Om”, mai întâi, deci nici supraom, nici erou legendar fără pată şi prihană, nici ascet, nici guru, nici sfânt, deşi din multe reiatări, unele reflectate de cartea de faţă, elementele de hagiografie nu lipsesc. Dar, cum nu obosesc să repet, împotriva detractorilor lui Ioan Petru Culianu (şi în ajutorul celor de la care m-aş fi aşteptat la mai mult discernământ), e greu să judeci pe cineva fără

drept de apel pe baza unor elemente disparate, a unor raporturi punctuale, a unor foarte naturale deosebiri de opinii, a unor momente de (eventual îndreptăţită) dezamăgire.

Acest volum include multe mărturii despre omul Culianu aşa cum era el, cu luminile şi umbrele lui, aşa cum a rămas în amintirea celor care l-au cunoscut; i-am invitat pe colaboratori la sinceritate şi directeţe, am inclus în volumele pe care le-am coordonat tot ceea ce mi s-a oferit. Au existat colaboratori potenţiali care au refuzat să participe la proiecte, invocând motive sub care transpăreau antipatia, rezervele, chiar aversiunea; în puţine situaţii, aceste emoţii şi evaluări erau formulate clar. Pe de altă parte, fiind vorba de cineva ucis la 41 de ani, în 1991, la mai puţin de un an şi jumătate de la „revoluţia" din 1989, era imposibil ca recepţia românească a *operei* lui Culianu să nu fie marcată şi, repet, potenţată, dar nu generată, de *viaţa* şi, mai ales, *moartea* lui. Înainte de 1989, despre „transfugul" Culianu, care adăuga tot mai multe piese la dosarul „înaltei trădări" a Partidului-Stat (revin la ele mai jos), se putea scrie foarte greu; ca şi puţinele sale texte traduse în româneşte sub ceauşism, ca şi conversaţia cu Andrei Oişteanu pe care o republic în acest volum, recenziile cărţilor sale ori simplele referinţe „în clar" la el ieşeau de sub tipar numai în momentele de neatenţie a cenzorilor. După 1989, sora şi cumnatul lui Ioan Petru Culianu, asistaţi de câţiva prieteni, au început imediat să se ocupe de publicarea operei înzestratului autor. Nimeni nu bănuia atunci – nici în primele convorbiri telefonice „libere" (la unele am asistat şi eu), nici în momentele de pregătire ale unei mereu amânate şi niciodată întreprinse întoarceri temporare în România – că atâtea apariţii editoriale aveau să fie postume. De aceea, fiindcă pentru familie şi prieteni promovarea în România a operei lui Culianu era o întreprindere normală (pe lângă că era o reparaţie în parte tardivă), de sincronizare în raport

cu ediţiile originale şi traducerile din atâtea şi atâtea alte ţări, dispariţia tragică a autorului nu le-a dat ideea exploatării unei celebrităţi senzaţionale, ci le-a impus extrem de trista datorie de a face cunoscută în ţara de baştină opera unui om mai publicat în străinătate decât în ţara lui. Continua carieră a cărţilor lui Culianu în străinătate, unde nu există desigur nicio tentativă de „cult al personalităţii”, iar moartea autorului este un detaliu sumbru, dovedeşte persistenţa unui interes savant autentic.

Numai la noi, în endemica noastră incapacitate de a recunoaşte valoarea – şi nu doar din evidenta precaritate a mediului academic! –, dubiul (cartezian sau nu, puţin importă suportul epistemologic) în privinţa ideilor şi operelor cuiva încetează să fie premisa cunoaşterii aprofundate şi este substituit de verdictul global lipsit de fundament, de opinia vehementă care sufocă judecata (care nu poate fi, cu vorbele lui Mircea Vulcănescu, rezultatul unei deliberări în sfera competenţei).

„Excepţional”, apoi. Adică ieşit din comun în multe privinţe, care nu pot fi împărţite net într-un capitol intitulat „Viaţa” şi în altul intitulat „Opera” – ceea ce explică în parte de ce multe contribuţii din acest volum tratează integrat cele două teme. Ceea ce apare drept arivism unui observator mai puţin ambiţios (uneori şi fiindcă are deja ceea ce nou-venitul şi defavorizatul trebuie să câştige din greu), cu succese mai modeste sau lipsit de succes, poate fi foarte bine voinţa neînduplecată de a răzbate în ciuda multelor piedici (Partidul-Stat, lagărul de refugiaţi, birocraţiile occidentale, rezerva şi uneori ostilitatea mediului academic etc.). Oricum, cine a încercat vreodată să-şi edifice o carieră mai ştie şi că arivismul nu ajunge. Deci nici gurile rele nu pot elimina cu torul ipoteza că Ioan Petru Culianu trebuia să aibă şi „focul sacru”. Iar oameni atât de diferiţi, de la Mircea Eliade la studenţii şi cunoscuţii săi (unii dintre aceştia, savanţi la rândul lor), au

fost de acord în această privinţă. Dincolo de controverse şi dispute de idei, „focul sacru” e ceea ce contează.

Bildungsroman-ul

Mai mult decât un *curriculum vitae* – deja impresionant prin mulţimea de diplome, posturi prestigioase, publicaţii, subvenţii de cercetare şi burse de merit în câteva ţări –, cititorul are acum sub ochi elementele unui fascinant *Bildungsroman*. După cum se vede, anii formării lui Ioan Petru Culianu în România, Italia, Olanda şi Franţa (în ultimele două ţări, formarea era paralelă cu începutul carierei didactice) au lăsat amintiri puternice printre profesori şi colegi. Aceştia au fost indelebil marcaţi (şi uneori cuceriţi) de elevul şi studentul supradotat, deopotrivă timid şi charismatic, reţinut şi expansiv, studios până la asceză şi sociabil până la prietenia profundă, prudent şi radical în ideile şi atitudinile civic-politice.

Am spus în câteva rânduri, iar alţii au arătat în amănunt, că relaţia formativă a lui Culianu cu Eliade, de la distanţă sau din proximitate cvasi-iniţiatică, rămâne esenţială şi simbolică, parcurgând aproape întreg *conti*nuumul definit la un capăt de admiraţia neţărmurită şi la celălalt capăt de distanţarea critică, din care nu lipsesc notele de respingere categorică (deşi acestea din urmă nu au folosit neapărat retorica şi mizanscena obişnuite) 9. Aşa cum indivizii au o istorie, adică o devenire, şi raporturile dintre ei sunt schimbătoare. Cartea de faţă include câteva excelente capitole pe această importantă temă, marcând „despărţirile” progresive şi tot mai radicale dintre discipol şi maestru.

Trebuie să înregistrez aici separat o tendinţă recentă în sfera noastră publică: trecerea de la imaginea glorioasă a unui Culianu văzut ca Nou Eliade la aceea – la fel de inexactă, dar devenită între timp politic corectă, dacă e redusă la absurd – a unui Culianu transformat complet într-un Anti-Eliade. Această tendinţă a apărut pe fondul

apogeului autohton al contestării lui Mircea Eliade, marcat în special de discuţiile în jurul unor cărţi ca *Jurnalul* lui Mihail Sebastian sau masivul pamflet al Alexandrei Largnel-Lavastine despre „fasciştii amnezici” – formularea îmi aparţine, dar e bazată pe subtitlul cărţii care îi amalgamează pe Eliade, Cioran şi... Ionesco, ratându-şi astfel chiar demonstraţiile judicioase. Astfel, mişcarea de pendul începută prin exagerările simetrice ale adoraţiei lui Eliade nu s-a stabilizat încă în zona de echilibru a realei evaluări critice, care ar avea oricum (şi pe bună dreptate!) consecinţe drastice asupra fostului idol, dar nu ar eşua într-o riguroasă diabolizare a acestuia, a tuturor ideilor şi acţiunilor sale, precum şi a orice s-a atins vreodată de el cu admiraţie, pe de o parte, şi de o angelizare la fel de sistematică a toate şi a tuturor celor ce l-au criticat politico-ideologic (uneori post *festum*), antipatizat omeneşte sau întâmpinat cu (mari) rezerve pe plan savant şi literar. Transformarea lui Ionesco în fascist – de către Alexandra Largnel-Lavastine –, fie şi pentru „omisiune de denunţ”, rămâne unul din cele mai frapante exemple ale acestei întoarceri la 180 de grade.

Până la un punct, excesele anti-Eliade sunt de înţeles, fiindcă generaţia mea (dar nu cea a părinţilor mei, care au cunoscut direct perioada interbelică), ignorând în perioada sa formativă şi contraculturală multe dintre faptele şi ideile anilor 1920 – 1940, s-a simţit trădată după 1989, când a căpătat acces aproape complet la cele mai sumbre secrete ale acelei epoci, trecând în consecinţă de la ditiramb şi panegiric la *damnatio memoriae*. Dar eu cred că „schimbarea de semn” a afectului care organizează astăzi memoria noastră socială se explică, dincolo de aceste consideraţii şi mecanisme cunoscute din, să spunem, experienţa germană a distanţării critice de trecutul nazist (şi, într-o oarecare măsură, de prefaţa sa wilhelmină), printr-o irezistibilă pasiune (în sens tocquevillian), propensiunea – nu doar românească – spre

autocritica radicală şi spre pesimismul cultural, o *slippery slope* al cărei pandant e megalomania autohtonistă. Aşa cum se întâmplă şi în alte chestiuni controversate în sfera publică postcomunistă românească – expresia şi mediul de constituire reflexivă ale unei societăţi aflate în mare criză de orientare –, corectitudinea politică nu este altceva la noi, unde a apărut prin imitaţie interesată şi, după câte sper în momente mai senine, ipocrită şi pasageră, decât o nouă formă a urii de sine, a stigmatului colectiv, un vehicul clasic al tradiţionalului mimetism prooccidental prin care o parte a elitelor noastre îşi exprimă, negociază şi transformă identitatea indecisă şi contradictorie10.

În loc să-l analizăm (şi, unde e cazul, să-l reprobăm) pe Eliade în cadrul lumii în care a trăit şi pentru ce a făcut/scris/spus/inspirat cu adevărat, păstrându-ne capacitatea de admiraţie pentru ceea ce a făcut/scris/spus/inspirat şi merită admiraţie, construim un Eliade integral abominabil. Pare util să insist că nu aşa ne despărţim critic de trecut!

Nu ne rămâne decât să aşteptăm o domolire a spiritelor, pentru a putea vedea raporturile dintre Eliade şi Culianu *sine ira et studio*.

Profesorul

Graţie mai multor contribuţii la acest volum, avem elementele unui portret al profesorului Culianu. Profesorul deja afirmat, charismatic şi erudit, de la University of Chicago. Cândva ar merita recuperată memorialistic şi documentar prima parte a carierei sale didactice, desfăşurată la Rijksuniversiteit Groningen. În ce mă priveşte, pe lângă documentele din arhiva familiei, mărturiile unor apropiaţi şi ale unora dintre cei care l-au văzut la lucru (unele folosite şi de Ted Anton în cartea sa), publicaţiile (cum ar fi *Festschrift*ul pentru romanistul Willem van Noomen) şi mica noastră corespondenţă, am putut discuta despre tânărul profesor Culianu cu bunul meu prieten F.R. Ankersmit, marele filosof al istoriei de la

Groningen. Deşi lucrau în domenii diferite, într-o mare universitate, Ankersmit îşi aminteşte foarte bine ecourile activităţilor lui Culianu, suficient de importante pentru a trece frontierele dintre departamente şi a depăşi proverbiala rezervă interumană a olandezilor. Opinii favorabile mai bine informate, bazate pe o lungă colaborare, mi-au fost comunicate prin corespondenţă de eminentul fost coleg al lui Culianu de la Groningen, H.G. Kippenberg, specialist recunoscut în câteva dintre domeniile frecventate şi de savantul român.

La Chicago, profesorul Culianu se afla în rapidă ascensiune. Nu era unanim preţuit de colegii (şi competitorii!) săi. Am vorbit mai sus de „arivistul” Culianu. Adaug aici o altă dimensiune a acestei imagini: reuşita exerciţiilor de comunicare publică ale lui Culianu, în sala de curs, la conferinţe ori în publicistică, era sursa multor controverse. Pentru unii, practicile divinatorii (care îi galvanizau pe studenţi) erau o încălcare a deontologiei pedagogice şi savante, o abolire a limitelor dintre obiectul de studiu şi subiectul cunoscător, o alarmantă confuzie între existenţă şi cercetare. Pentru destui, ironia şi autoironia lui Culianu erau impenetrabile sau suspecte. Era el într-adevăr de acord cu nişte persoane care se dădeau drept vrăjitoare? Când era serios Culianu? Care era chipul său „adevărat”? Când era „el însuşi”, când se ascundea histrionic, şi cu ce scop? Practica el „manipularea fantasmatică” pe care părea să o admire la Bruno, sau tot mai criticata „mistagogie” teoretizată (şi practicată, până cel puţin la minciuna prin omisiune) de maestrul său, Eliade? *Credea* Culianu în tot felul de ocultisme? Dacă răspunsul era afirmativ, era rău destul, fiindcă omul de ştiinţă trebuie să-şi păstreze distanţa faţă de obiectul de studiu, chiar empatia necesară hermeneutic trebuind să fie „rece”, cum spun antropologii, cei mai susceptibili de a-şi pierde rezerva mentală şi de a se topi în identitatea băştinaşilor (*going native* e un spectru care îi

bântuie şi pe antropologii deveniţi activiştii multiculturali ai tribului studiat, socotit mai bun decât propriul lor „trib” alb şi imperialist). Iar dacă nu credea, Culianu era tot în greşeală, ca şi Eliade, fiindcă tocmai necredinţa îl împingea de la o religie la alta, de la o sectă la alta, de la un şamanism la altul, până la epuizare relativistă sau, şi mai rău, până la conversiunea la vreun cult originist, sacrificial, orgiastic etc. – cu diferenţa că, în America democratică orizontul posibilei *metanoia* era New Age, în vreme ce, în România şi Europa interbelicului, aflate în gravă derivă mesianic-apocaliptică iliberală, orizontul lui Eliade era fascismul.

Culianu spunea din capul locului, probabil supraestimând umorul unora dintre partenerii de joc al minţii, că se cuvenea ca studioşii unor practici oculte – şamanism, divinaţie, magie etc. – să le şi practice ei înşişi, pentru a le putea astfel înţelege „din interior”. (V. textul lui Michael Allocca, unul dintre puţinii care au observat la Culianu şi autoironia, spiritul ludic, relativismul euristic, doza de histrionism şi teribilism, în fond inocentă şi atât de frecventă printre universitari.)

Umbra lui Eliade la Chicago – ca să spun aşa – a afectat serios lumina lui Culianu, într-un mediu în care sentimentul trădării de către aparent venerabilul fost militant legionar generase o atmosferă de extremă reţinere faţă de caracterul şi, în final, chiar opera fostului eminent coleg (şi, uneori, profesor, mentor, model, prieten) Mircea Eliade, cândva una dintre gloriile acelei universităţi de elită. Asasinarea lui Culianu în plină zi şi lângă propriul său birou, niciodată elucidată, a fost imediat „uitată” activ. În aprilie 1992, când am vizitat University of Chicago pentru a ţine o conferinţă, toate urmele prezenţei sale acolo fuseseră grijuliu şterse de administraţie, un tabu riguros fusese impus de apărătorii imaginii instituţionale. Nici vorbă de instituţionalizarea amintirii talentatului profesor Culianu, cel puţin printr-o placă memorială, dacă

nu printr-o serie de conferinţe sau în alte maniere obişnuite, chiar excesive, în America. Numai la fabuloasa librărie subterană de pe campus, chiar la intrare, se putea vedea, alături de foarte puţine alte cărţi recente de mare răsunet, un exemplar din *The Tree of Gnosis*.

Mărturiile studenţilor, prin urmare, fac dreptate memoriei profesorului Culianu. Liberi de constrângerile instituţionale şi fără vreo ranchiună legată de amintirea succesului unui străin prea ambiţios, foştii studenţi ne înfăţişează un pedagog, *spiritus rector* şi prieten care le-a schimbat viaţa, inclusiv prin ceea ce majoritatea profesorilor americani s-au obişnuit să deteste, continuitatea şi fuziunea biografiei cu opera, trăirea intensă a ideilor, întrebările cardinale şi parcă indecidabile, îndemnul la iconoclasm şi originalitate hrănite de erudiţie, „jocurile minţii”.

Opera literară

Debutul editorial al lui Ioan Petru Culianu, împiedicat în ultima clipă de cenzură, urma să fie, după cum ştim, un volum de proze depus şi anunţat la Editura Eminescu, reconstituit într-un fel sub acelaşi titlu, prea târziu, dar necesar, de antologia *Arta fugii* (Iaşi, Polirom, 2002). Toată viaţa, Culianu – ca şi Eliade – a continuat să scrie literatură, aşa cum românii pot urmări în câteva apariţii editoriale, cea mai recentă fiind şi cea mai bună (*Pergamentul diafan*. *Ultimele povestiri,* scrise în colaborare cu H.S. Wiesner, trad. de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu şi Dan Petrescu, postfaţă de DanSilviu Boierescu, Bucureşti, Nemira, 19%; reed. Iaşi, Polirom, 2002, postfaţă de Paul Cernat). Pe de altă parte – din nou ca şi la Eliade –, există la Culianu importante zone de interacţiune, suprapunere şi fuziune între scrisul literar-publicistic şi scrisul savant. Aceste zone încep să fie explorate de exegeţi, aşa cum se observă şi în prezentul volum. Dar ele merită cercetate pe mai departe, în mod ideal de către cineva cu o formaţie „enciclopedică”, pentru care cele

două culturi (după numărătoarea celebră a lui C.P. Snow), sau cele trei (după socoteala lui Wolf Lepenies, care introduce între cultura ştiinţifică şi cea literară discursul sociologiei, al ştiinţelor sociale în genere, în special la graniţa secolelor XIX ŞI XX), sunt teritoriile complementare şi interactive, cu frontiere poroase şi schimbătoare, ale aceleiaşi hărţi mentale.

Nu am scris până acum despre literatura lui Ioan Petru Culianu, deşi am citit-o atent. Nu intenţionez să încep s-o comentez în această introducere. Totuşi, se cuvine să reafirm aici că opera lui Culianu – produsul arborescent al unei singure minţi, intricat discurs polimorf care emerge în aceleaşi inextricabile contexte cognitive şi existenţiale – trebuie analizată integrat. Diversele faţete ale operei nu pot fi izolate unele de altele, nici subsumate unui principiu generativ unic, nici telescopate, organizate ca o serie evoluţionistă. Cornel Ungureanu, într-un articol – altminteri nelipsit de observaţii pertinente – apărut în revista *Orizont literar* („Universurile ambiguităţii”, martie 2000), credea că a găsit cheia operei ştiinţifice a lui Culianu: „Dacă pentru fiecare om de seamă există un ţinut originar, un loc din care iese în lume, ţinutul de baştină al omului de ştiinţă Ioan Petru Culianu este literatura ştiinţifico-fantastică. O literatură care îşi are eroii, miracolele, mutanţii”. Respect competenţa distinsului universitar timişorean în domeniile în care a publicat atâtea cărţi solide, îi urmăresc de peste două decenii publicistica, apreciez deschiderea sa către domenii puţin frecventate de criticii şi istoricii noştri literari, cum ar fi studiile regionale interdisciplinare. Dar a găsi originea omului de ştiinţă Culianu în literatura ştiinţifico-fantastică mi se pare, pur şi simplu, o propunere hazardată.

Biografia lui Culianu înregistrează provenienţa savantului umanist dintr-o respectabilă familie consacrată în ştiinţele naturii, medicină şi matematică, ceea ce desigur nu explică, dar poate prilejui anumite predilecţii

proprii. Intrăm însă pe un teren ferm atunci când notăm o precoce preocupare (chiar vocaţie) personală pentru domeniile menţionate. Cele două sfere se întrepătrund, fiindcă tot biografia ni-l arată pe copilul şi adolescentul Culianu interesat deopotrivă de litere şi de ştiinţe (nici artele, de exemplu muzica, nu erau lăsate deoparte) în cadrul cultural al „explorării imaginare” a universului (cum ar spune Lucian Boia), cunoscut în familia sa încă din vremea lui Camille Flammarion. Este adevărat, o mare parte din imaginarul *science fiction* modern îşi are originile directe în imaginarul *fin-de-siăcie*, prelungit şi după primul război mondial, conturat de scriitori ca Jules Verne şi H.G. Wells, alături de scriitori-ilustratori ca Albert Robida şi cineaşti ca Georges Méliès, pentru a cita doar câteva figuri centrale. La fel de adevărat este că genul şi-a accentuat după al doilea război mondial, mai întâi în lumea anglo-saxonă, dimensiunea „gotică”, fantastică şi „magică”, prin populare subgenuri ca *heroic fantasy*, care au dat opere atât de diferite ca – profit de popularitatea fascinantului Tolkien, relansată de ecranizările recente – *Lord of the Rings* şi maculatura satanistă. Asemenea evoluţii postbelice au relansat subgenuri şi opere individuale literare ori cinematografice greu clasabile, de fuziune, care au „reinventat tradiţiile” mai ingenuei *science fiction* din *pulp magazines*, reluând conversaţia cu marea literatură, care nu fusese totuşi nicicând abandonată la vârf; să dau un singur nume afirmat în interbelic, apoi clasicizat până la cult: H.P. Lovecraft.

Revenind la România anilor 1960, să ne amintim că revista ilustrată *Vaillant* (pe care copilul Culianu o citea avid), ca şi continuatoarea ei, *Pif*, promovau o versiune *propriette*, vag comunistă, despre progresul indefinit (ca în serialul „Les pionniers de l’esp6 rance”), în vreme ce populara publicaţie bilunară *Colecţia Povestirilor Ştiinţifico-Fantastice*, colecţia editorială atât de elocvent numită „Ştiinţa învinge” şi alte asemenea vaste programe

ale Partidului-Stat încurajau ceea ce aş numi, cu un termen al lui Culianu însuşi, „manipularea fantasmatică" a elevilor în direcţia unui imaginar futurist anistoric, printr-o gigantică operaţie de intoxicare ateist-ştiinţifică, materialist-dialectică, istoriozofică şi clasistă care inculca ideea că Omul Sovietic, sau cel puţin modelul său aflat în centrul unei orientări majore a modernităţii occidentale, Omul Prometeic/Demiurgic de oriunde, va soluţiona ştiinţifico-tehnologic toate problemele prezente şi viitoare ale planetei (ba chiar, prin călătorii în timp, dincolo de paradoxurile inerente, până şi problemele trecutului).

Tot cu o noţiune a lui Culianu, Statul-Partid practica o insistentă „cenzură a imaginarului", pe baza dogmei „convergenţei sistemelor"! ajunsă la zenit în jurul anului 1970.

Deşi măsor persistenţa insidioasă a unor asemenea contexte, mi-e imposibil să accept că „ţinutul de baştină al omului de ştiinţă Ioan Petru Culianu" este literatura ştiinţifico-fantastică. Eu unul cred în geneze mai complicate, în evoluţii şi schimbări pe parcursul întregii vieţi. Orizontul lecturilor şi pasiunilor lui Culianu a fost considerabil mai amplu. Chiar pe plan strict literar, tipul de ficţiune speculativă practicat de el are origini mai complexe decât literatura ştiinţifico-fantastică. Basmul, legenda şi mitul, utopia, literatura picarescă, *Ies voyages extraordinaires*, romanul filosofic, ucronia, ficţiunea romantică, distopiile secolului trecut, toată literatura fantastică (de la antici la moderni şi postmoderni) se adaugă literaturii ştiinţifico-fantastice pentru a influenţa imaginaţia creativă a lui Culianu. Aceasta pentru nu a mai reveni la influenţa savantă, semnificativă de timpuriu şi accentuată cu anii, vast câmp cultural în care găsim deopotrivă topologia şi epistemologia, fizica teoretică şi ştiinţele cognitive, teoria şi tehnologia realităţii virtuale, studiul religiei, gnosticismului, magiei, cosmologiei şi aşa mai departe, în orice caz, categoriile menţionate de Cornel

Ungureanu – „eroii, miracolele, mutanţii” – nu sunt specifice literaturii ştiinţifico-fantastice, venind fie din negura vremurilor, fie – ca precursori recognoscibili – din imaginarul medieval, renascentist şi al modernităţii timpurii, darwinism, modernism. Intercesiunea literaturii ştiinţifico-fantastice, ca să nu mai vorbim de precedenţa ori funcţia sa genetică în privinţa omului de ştiinţă Culianu (sau chiar a prozatorului Culianu), ne apare astfel din nou cel puţin îndoielnică.

Poate am insistat prea mult asupra literaturii lui Culianu, fiindcă s-ar putea înţelege că răspund defensiv unor afirmaţii jurnalistice, dintre care nu am citat decât una, făcută de Cornel Ungureanu. Nu am făcut-o pentru a apăra în vreun fel posteritatea lui Culianu, fiindcă nu cred că raporturile cuiva cu literatura ştiinţifico-fantastică sunt jenante, după cum nu cred că opera lui Culianu are nevoie de apologeţi şi hermeneuţi oficiali: *habent sua fata lilbelli*. Am vrut doar să arăt cât de complexă este chestiunea, am vrut să adresez un îndemn la lecturi ceva mai atente. Culianu iubea foarte mult o naraţiune euristică a teologului şi istoricului literar britanic Edwin Abbott, *Flatland*, înrudită cu opera literară a matematicianului Lewis Carroll (la rândul ei, obiectul unei cărţi filosofice de o erudiţie şi de o ingeniozitate stupefiante a lui Gilles Deleuze, *Logique du sens*), perfecţionată de profeticul fizician Charles Howard Hinton, folosită de Einstein pentru a-şi prezenta inteligibil teoria relativităţii. În *Flatland*, tărâm bidimensional (aşa cum suntem preveniţi din titlu), locuitorii sunt desigur bidimensionali şi în consecinţă incapabili să perceapă obiectele tridimensionale. În opinia mea, această „fabulă epistemologică” trebuie luată în serios de exegetul scrierilor lui Culianu. Efectiv, e vorba de nevoia de a vedea mai multe dimensiuni deodată! Altminteri nu se poate. Iar dacă este suficient de greu să refacem „jocurile minţii” lui Culianu, trebuie cel puţin să le admitem existenţa. Această ieşire onorabilă exista, cred, şi

pentru locuitorul din Flatland, deşi ar putea părea paradoxală: prizonieri ai ontologiei noastre, ne putem elibera numai prin forţa minţii, încercând să gândim-imaginăm-visăm lumile cu mai mult de trei dimensiuni. Este una dintre lecţiile durabile ale lui Culianu, fie că suntem de acord cu abordările lui (şi ele multiple, dinamice, exploratorii, deschise), fie că nu.

Direcţiile cele mai promiţătoare ale interpretării ficţiunii lui Culianu mi se par cele care iau în calcul complexităţile şi dificultăţile amintite mai înainte. Spre deosebire de o mare parte din literatura lui Eliade, care – când nu ilustra/ficţionaliza/dramatiza pur şi simplu referinţe erudite – ascundea, camufla, încifra, proza lui Culianu – apropiată în ansamblu, cum s-a mai spus, mai curând de Borges decât de Eliade – explorează, experimentează, figurează jocuri ale minţii. Matei Călinescu şi, mai recent, Dan Petrescu ne-au arătat strălucit cum se poate (re) citi proza (ficţiunea, dar şi jurnalul, memoriile) lui Eliade printr-o metodologie hermeneutică – sau tehnologie de lectură – apropiată de cea a spărgătorilor de coduri, tocmai fiindcă proza lui Eliade este, în mai multe instanţe esenţiale pentru înţelegerea autorului şi epocii sale, un cifru. Lucrurile stau altfel în cazul lui Culianu. Statutul ficţiunii sale trebuie definit mai puţin în sensul teoriilor mimetice ale reprezentării, cât în sensul teoriilor cognitive ale narativităţii, de la Hermann Broch şi Milan Kundera (care a preluat de la cel dintâi teoria romanului ca instrument de cunoaştere) la înşişi specialiştii în ştiinţe cognitive, trecând prin extrem de dificila filosofie narativistă a unor Paul Ricoeur şi Hayden White, care au meritul de a dialoga şi cu importantele studii relevante din filosofia analitică, teoria literară, fenomenologie, psihanaliză. Numai cu instrumentele tradiţionale ale studiului literaturii fantastice, sau cu cele ale studiului literaturii ştiinţifico-fantastice, lectura merge greu şi îşi ratează obiectul. Fără

a face neapărat o judecată de valoare privind literatura lui Ioan Petru Culianu, încurajez „adecvarea intelectului la lucruri”, dezvoltarea cadrului şi metodelor de analiză şi interpretare. I

Publicistica civic-politică şi culturală

Volumul de faţă discută, în special în legătură cu ipotezele privind asasinarea lui Culianu, publicistica sa civic-politică în limba română, în care autorul se lansase cu adevărat către sfârşitul anilor 1980, deşi o practicase şi înainte, în presa scrisă şi la radio. Această publicistică este legată de neîntrerupta preocupare a exilatului pentru soarta ţării natale, evidentă în reiatările celor care l-au cunoscut, în corespondenţă (inclusiv în aceea, mai criptică din motive evidente, cu familia şi prietenii din ţară), precum şi în angajamentul personal al lui Culianu în sprijinul unor disidenţi români, de la Paul Goma la Dan Petrescu, cumnatul său (prezenţă publică discretă, sora sa, Tereza Culianu-Petrescu, a avut aceleaşi idei şi a împărtăşit cam aceeaşi soartă, de la concedieri la intimidări, interogatorii, percheziţii, cenzură, arest la domiciliu). Vom putea cunoaşte întreaga poveste a activismului lui Culianu (care la un moment dat se apropiase şi de Regele Mihai) abia în momentul în care mai multe surse deocamdată zăvorâte ne vor deveni accesibile. Dan Petrescu a povestit public o mică parte din kafkiana aventură a căutării consecvent obstaculate şi cu rezultate aleatorii (oare totuşi premeditate de „proprietarii” documentelor?) în dosarele puse la dispoziţie de C.N.S.A.S. Alte documente s-ar putea afla în depozite străine.

Ca alţi exilaţi, dar mai mult decât majoritatea lor, Culianu cunoştea bine România lui Ceauşescu, atât cât se putea fără posibilitatea de a o vizita. În cazul său, nu trebuie uitat, existase un „proces” şi o decizie „judecătorească” după tipic: o eventuală tentativă de reîntoarcere, chiar cu paşaport străin, l-ar fi costat

libertatea. Atât în legătură cu aspecte pe care le ştia în mod rezonabil şi le înţelegea, cât şi în legătură cu cele pe care nu le ştia prea bine, le ignora, sau nu le interpreta corect, Culianu a avut şi a exprimat opinii felurite, uneori prin intermediul ficţiunii (ale cărei statut şi modalităţi, am sugerat mai sus, nu sunt tocmai uşor de analizat), alteori într-un fel de discurs hibrid, la confluenţa jurnalismului cu politologia, studiile culturale, popularizarea ştiinţifică, ficţiunea speculativă, romanul poliţist, literatura (ştiinţifico) fantastică, divinaţia.

erudiţia fictivă etc. Nu „valoarea de adevăr" e semnificativă în toate aceste mici scrieri, mai ales că temele tratate nu admit întotdeauna lecturi în termenii dihotomiei fals-adevărat; poate nici dimensiunea lor premonitorie, extrem de frapantă în câteva rânduri, nu este cu totul semnificativă, deşi ne va intriga mereu, dincolo de propriile noastre dileme şi semne de întrebare (de pildă: se *poate* prevedea viitorul?).

Mai curând, văd în publicistica lui Culianu ceea ce văd în toată opera sa: jocuri ale minţii. Publicistica explorează mult mai mult decât descrie şi analizează, devine adesea „exerciţiu mental asupra posibilelor laterale" (pentru a relua şi aici excelenta definiţie dată metodei utopice de Raymond Ruyer). Într-o asemenea economie discursivă, exagerările ocazionale, formulările polemice, şocante şi eventual nepertinente, factual inexacte ori nedrepte, se alătură diagnosticelor de o precizie crudă, îndreptăţitelor reproşuri morale, imprecaţiilor care pun în cheie patetică afirmaţiile de obicei mai plate ale „analiştilor", judecăţilor de valoare, lamentaţiilor sfâşietoare, speranţelor cu sau fără acoperire, „soluţiilor" imaginare şi programelor himerice. Se poate scrie altfel despre temele cele mai profunde ale istoriei, culturii, societăţii, politicii româneşti? Desigur, iar Culianu însuşi a făcut-o".

Publicistica civic-politică şi culturală era însă

modalitatea aleasă de Culianu pentru a-şi „trezi” cititorii într-o manieră mai radicală (şi, desigur, mai expeditivă) decât prin lucrul lent al operei savante, şi încerca să depăşească orizontul publicului specializat, în căutarea cetăţenilor inteligenţi. Era, în sensul dat de René Girard acestei cruciale teme neotestamentare, discursul unui *skandalon*. Fără a intra în subtilităţile teoriei lui Girard, imposibil de rezumat aici, mă resemnez la un citat din primul capitol al cărţii sale *Je vois Satan tomber comme l'eclair* (1999): „Ca şi cuvântul ebraic pe care-l traduce, «scandal» nu înseamnă unul din acele obstacole obişnuite pe care le evităm cu uşurinţă după ce ne împiedicăm de ele prima dată, ci un obstacol paradoxal pe care e aproape imposibil să îl evităm: cu cât acest obstacol, sau scandal, ne respinge, cu atât mai mult ne atrage” 12. Cred că acest discurs „scandalos”, produs de cineva care devenea astfel „scandalos” el însuşi, era cel mai potrivit pentru temele „scandaloase” pe care le trata.

Opera savantă: detalii problematice

Deşi substanţa volumului şi temele cercetării se pretează de bună seamă unui inventar mai vast, eu mi-l voi încheia pe al meu prin câteva consideraţii privind nişte detalii problematice ale operei savante a lui Ioan Petru Culianu. Le-am atins deja pe unele în textul meu citat încă în nota 1, „Laboratorul lui Culianu”, acum revin cu precizări şi detalii. Neavând formaţia necesară, nu pot oferi evaluări experte ale contribuţiilor lui Culianu la progresul domeniilor sale de predilecţie. Am observat însă, coroborând asemenea evaluări făcute de cei în măsură – pentru a da numai trei exemple din acest volum: textele lui Giovanni Casadio, Nathaniel Deutsch şi Moshe Idel, ultimul fiind pentru mine cel mai convingător – şi încercând să-mi fac eu însumi o idee precisă prin lecuiri relevante pe care le-am integrat propriilor mele arii de expertiză, că trecerea anilor pare să consolideze un număr de întrebări, critici şi semne de întrebare, după cum pare

să le împingă pe altele în uitare. Mă voi opri numai la cele dintâi. Înainte de asta, ţin să fac o afirmaţie generală, introdusă printr-un preambul sprijinit empiric.

Preambulul, aşadar. Coroborând evaluările de care scriam mai sus, am procedat la exerciţiul accesibil şi unui nespecialist atent, însă cu experienţă în domenii conexe, şi anume critica izvoarelor. În opinia mea, nu există *decât* izvoare, fie că ele sunt considerate îndeobşte ca atare, fie că sunt – cel puţin în ambiţia autorilor – propuse ca literatură secundară, metadiscurs, teorie, metodă etc. Atitudinea aceasta este reflexivă: cărţile şi articolele mele, dacă au vreo valoare, devin la rândul lor surse pentru alţii (şi pentru mine, pe măsură ce evoluez); dacă nu, devin literă moartă. Procedând la determinarea elementelor lor de acord şi, respectiv, dezacord între evaluatorii experţi ai lui Culianu, am urmat şi celelalte principii hermeneutice de bază, de pildă stabilind pe cât posibil şi *situarea* autorilor (faţă de Culianu, între ei, în raport cu un anumit sistem instituţional, faţă de poziţii culturale, teoretice şi ideologice care-mi sunt accesibile la nivel profesional). Am decelat astfel un numitor comun şi câteva deosebiri ireductibile, mai ales în chestiuni pentru mine – şi, pare-se, pentru alţii – indecidabile, precum şi o serie întreagă de diferenţe minore, nuanţe, deplasări de accent. Concluziile exerciţiului meu, întărite de remarcabila cantitate de ediţii, retipăriri şi traduceri ale operei lui Culianu, de recenzii ale cărţilor sale în mari publicaţii şi în presa cotidiană din mai multe ţări, de extrem de numeroasele referinţe critice (destule sunt parţial sau deplin laudative) la scrierile şi ideile savantului român, au fost confirmate, pentru a rămâne pe terenul ferm al sociologiei receptării, scientometriei şi analizei instituţionale, de simpla listă a proiectelor colective la care Culianu a fost invitat să participe (colocvii, volume colective, numere speciale de publicaţii, comitete editoriale etc.); de circulaţia sa instituţională individuală (parcurs educativ, invitaţii să

predea şi să conferenţieze, posturi permanente); şi de statura celor care au acceptat, uneori cu un entuziasm comunicat în corespondenţa văzută sau schimbată de mine, să lucreze sub coordonarea lui Culianu la proiectele sale tot mai ambiţioase; am dat în „Laboratorul lui Culianu” asemenea liste, în legătură cu proiectatele istorii enciclopedice ale magiei şi respectiv religiei (aceasta din urmă deschizând seria unei uriaşe „istorii a minţii” – ca şi francezii, germanii şi alţii, românii traduc greu substantivul englez *mind*, care trebuie citit mereu „sub” cuvântul românesc *minte* în scrisul lui Culianu13).

Afirmaţia generală, acum. Ioan Petru Culianu a ajuns încă de la începutul maturităţii (uneori ne vine greu să realizăm că el a murit totuşi la numai 41 de ani!) foarte aproape de vârful mondial al domeniilor de care se interesa, fiind pe cale de a se impune pe plan mondial ca savant *stricto sensu* (nu fără inevitabilele controverse şi contestări), profesor la o mare universitate, autor de referinţă. „Ultimul Culianu” a pierit în plină ascensiune, din nefericire înainte ca mai multe întreprinderi paralele să poată converge: o provocare metodologico-teoretică revoluţionară (şi, bineînţeles, comportând mari riscuri intrinseci şi de receptare), centrată pe „cotitura cognitivă”; impunerea revistei *Incognito*, „organul de presă” al acestei provocări; apariţia şi promovarea a doua cărţi fundamentale care propun noua viziune a lui Culianu unui public savant (*The Tree of Gnosis*), respectiv marelui public (*Out ofthis World*), ceea ce ar fi completat textele amintite, pregătite de apariţii editoriale, publicistică şi prezentări publice anterioare, cu răspunsuri la recenziile critice şi eventual la atacuri; realizarea, publicarea şi promovarea cărţilor proiectate, atât individuale cât şi colective; în fine, şi de mare semnificaţie nu numai din unghiul românesc, fiindcă ar fi contribuit la clarificarea şi poate rezolvarea diferendelor sale proprii cu diverşi colegi, „despărţirea” calmă de Eliade, după consumarea unor

necesare şi inevitabile episoade mai radicale; o „despărţire" netă pe plan politic şi moral, mai mult ca sigur, avem şi aşa toate elementele ei; dar şi o „despărţire" mai bine explicată, mai nuanţată, pe plan savant, în care „despărţirea" politică şi morală ar fi jucat un rol mai mic, deşi central (fiindcă şi la Eliade, ca şi la alţii, toate dimensiunile vieţii şi operei se leagă strâns şi „dialoghează"), iar evoluţia concepţiilor lui Culianu pe un teren inaccesibil oricum lui Eliade (din motive de *Zeitgeist*, paradigmă/episteme/discurs, înclinaţii şi curiozităţi, formaţie şi organizare a sistemului academic etc.) ar fi atârnat mai greu. Cu mijloace, intenţii, motivaţii, istorii personale şi rezultate foarte eterogene, în absenţa dureroasă a autorului însuşi, exegeţii lui Ioan Petru Culianu trebuie să încerce să-i continue „gândirea întreruptă" (cu sintagma Graziei Marchiano). E ceea ce încearcă şi acest volum colectiv.

Revin la aspectele controversate şi contestate. Aşa cum am relevat şi eu, Culianu a părut unora prea apropiat de New Age, diverse esoterisme şi ocultisme, hermetisme, iraţionalisme, ritualuri, magie şi alte asemenea „obiecte mentale" (pentru a-i utiliza expresia favorită) şi practici, respinse net de cei mai mulţi savanţi, deşi îmbrăţişate total ori pur şi simplu cercetate cu interesul firesc pentru paradigme alternative de naturi mai iscoditoare şi mai puţin conformiste. Multe asemenea divergenţe au un fundal mai vast, şi anume controversele între viziunea „raţionalistă", „sociologistă" şi/sau „istoristă" asupra credinţelor şi „utilajelor mentale" (de la Durkheim şi Marcel Mauss la Max Weber, Norbert Elias şi istoricii de la *Annales*, pentru a nu mai pomeni direct relevanta *religionsgeschichtliche Schule*) şi viziunea mai curând „mentalistă", „cognitivă", antiistoristă până la a fi în anumite privinţe anistorică şi având frecvent atitudini ostile ori cel puţin sceptice în raport cu raţionalitatea, o viziune în pragul căreia a ezitat tânărul Eliade, şi în care s-

a angajat, inclusiv pentru a o revoluţiona, „ultimul Culianu”.

Nu cred că se pot tranşa toate aceste dileme şi controverse. Eu, cel puţin, nu pot, deşi sunt mai aproape – ca fire şi formaţie – de „polul” mai curând raţionalist, pe care sunt însă departe de a-l accepta fără un dubiu perpetuu, frecvente reţineri şi ocazionale strângeri de inimă14. Mai uşor mă pot orienta şi pot decide în nume propriu în polemicile privind diverse alte teorii ştiinţifice controversate frecventate de Culianu, de la teoriile epistemologiei, topologiei şi fizicii moderne la teoria creierului bicameral a lui Julian Jaynes, de la diversele teorii asupra istoriei la cele mai recente evoluţii din ştiinţele cognitive (pe acestea din urmă le studiez în anii din urmă, în cadrul cercetărilor mele despre geografii simbolice şi ceea ce numesc „ontologii etnice”).

În volumul de faţă coexistă expresii ale suspiciunii şi rezervei nete faţă de poziţiile lui Culianu privind esoterismul, ocultismul, hermetismul ş.c.l. (e vorba, evident, şi de ceea ce unii *percep* sau *ti atribuie* ca poziţii implicite), precum şi expresii ale acceptării şi aplicării amintitelor poziţii, cel puţin ca ipoteze de lucru. Între aceste două clase de reacţii, aşa cum am observat şi mai sus într-un context înrudit, se găsesc expresii critice mai nuanţate, de care mă simt şi eu apropiat. Giovanni Casadio semnează o expresie din prima categorie, Moshe Idel e reprezentativ pentru poziţia mediană, în vreme ce autori ca Elemire Zolla şi Nicu Gavriluţă se regăsesc în cea de-a doua clasă de reacţii polare. Am făcut în „Laboratorul lui Culianu” câteva observaţii, nu fără o anume asprime retorică, privind abordarea lui Nicu Gavriluţă15.

Revăzându-şi, pentru includerea în această culegere, textul său despre Culianu şi a patra dimensiune, Nicu Gavriluţă polemizează în nota 65 cu unele dintre aprecierile făcute de mine în „Laboratorul lui Culianu”. Admit că poziţia mea e mai uşoară, fiindcă eu nu aleg între

cele două clase de reacţii polare, iar poziţia lui Nicu Gavriluţă este mai curajoasă, şi deci mai plină de riscuri. îi acord lui Nicu Gavriluţă că autori foarte celebri, unii fascinanţi, alţii doar enigmatici, alţii încă, cel puţin pentru cine priveşte seria lungă, pur şi simplu banali, chiar în momentele lor de elucubraţie, au subscris la existenţa unei *quarta dimensio*, ba chiar au imaginat universuri cu şi mai multe dimensiuni. „Canonul” multidimensionalităţii arc origini străvechi, „pierdute în negura timpurilor”. Dar omul de ştiinţă modern, oricât ar părea de retrograd, reducţionist şi sectar al Raţiunii – deşi el nu este astfel în mod obligatoriu! –, observă extrema eterogenitate a acestui canon şi încearcă să-l organizeze, analizeze, interpreteze, începând cu stabilirea statutului textelor (ficţiune, cercetare ştiinţifică, profesiune de credinţă, ipoteză etc.) şi critica lor internă, continuând cu raportarea la alte texte, din aceleaşi şi din alte arii ale cunoaşterii. Cel puţin o concluzie de ansamblu se desprinde atunci: Borges şi Rucker, Abbott şi Carroll, Einstein şi Ouspenski, Rose şi Jung (dau exemplele folosite de Nicu Gavriluţă), extrem de diferiţi între ei, nu pot fi foarte uşor legaţi de Culianu. Toţi acei autori şi fiecare în parte aparţin unor distincte universuri de discurs, care au la rândul lor ramificaţii şi conexiuni extrem de variate şi complexe. Terenul lor comun, pe care îl tatona Culianu în măsura în care tatona şi altele, uneori „nemişcibile”, în căutarea unei viziuni integratoare, rămâne încă, pentru cei mai mulţi oameni de ştiinţă, enigmatic şi obscur; pentru alţi oameni de ştiinţă, el pare să conţină promisiunea unei soluţii epocale a tuturor dilemelor cognitive, ontologice, morale din toate timpurile. Pot fi de acord cu acea promisiune, îmi rămâne cu totul inaccesibilă soluţia, sau (cu vocabularul matematicii) domeniul în care funcţia ia valori, domeniul în care soluţia ar putea exista şi trebuie căutată.

Vecinătatea şi uneori suprapunerea indistinctă cu

unele discursuri şi practici intens controversate, aşa cum spuneam, amplifică natura problematică a unor asemenea discuţii: astfel, pentru a mă opri la un singur exemplu, apare acuzaţia că Ioan Petru Culianu s-a apropiat periculos de New Age. Nu cred că acuzaţia este întemeiată, deşi nu am toate argumentele tari pentru a o respinge net. Spun „nu cred” din scrupul academic. Culianu, se cunoaşte, a avut o curiozitate constantă pentru toate cele de care a fost acuzat (de la magie la New Age), până la afirmarea (după câte cred, provocatoare a) aderenţei fără rest. Dar rămânea mereu un rest de îndoială şi rezervă, confirmat ca trăsătură psihologică de aceia care l-au frecventat în cele mai diverse medii şi situaţii, formulat adesea în scrierile savante, dincolo de o anumită retorică provocatoare ocazională. Acolo, inclusiv în *The Tree of Gnosis*, trebuie căutat răspunsul cu privire la „adevărul lui Culianu”, şi nu în *Out of this World*, carte înrudită ca spirit, dar destinată întrucâtva unui „public captiv”, deja New Age, cu atât mai puţin în textele literare, al căror statut a fost comentat de mine mai sus.

Receptarea entuziastă a cărţii de la atât de clar numita editură Shambhala nu trebuie să devină un argument analitic. Publicul larg New Age a reacţionat în primul rând la ca să zic aşa, *headlines*, la titluri şi cuvinte-cheie, în care îşi recunoştea reperele: de la taoism şi hinduism la gnosticism şi teozofie, de la astrologie la aşa-zisa lor spiritualitate egocentrică, de la *channelling* la ESP şi altele asemenea. Dar îmi vine greu să-l văd pe Ioan Petru Culianu ca pe un fel de Shirley MacLaine masculin mai inteligent şi mai învăţat, ca pe un David Koresh la fel de charismatic, dar moralmente incapabil de abominaţie, ca pe un Ouspenski sau Gurdjieff care a învăţat din eşecurile lui Steiner, Guénon, Evola (inclusiv prin eşecul lui Eliade) şi Maharishi. La fel, receptarea entuziastă a lui Culianu în România prezintă o netă dimensiune New Age. La noi, după 1989, dar pe un fond pregătit de cadrul

mental al comunismului ateist-ştiinţific şi exacerbat de marile crize ale „tranziţiei”, un fel de New Age ortodoxist invadează sufletele şi spiritele multor oameni în căutare de repere spirituale, dar prost serviţi sau dezamăgiţi de confesiunile tradiţionale, inclusiv de Biserica Ortodoxă Română, care nici nu se preocupă destul de educarea credincioşilor, complăcându-se în tradiţia lipsei de cateheză.

Dacă problema „adevăratei” convingeri a lui Culianu rămâne pe bună dreptate în discuţie, nu ne pot fi indiferente cadrul, contextul, argumentele şi altitudinea dezbaterii. Şi de aici, apelul meu la „adecvare a intelectului la lucruri”, la circumspecţie şi cumpănire.

Paşii următori

Cu acest nou volum, discuţia românească a vieţii şi operei lui Ioan Petru Culianu va intra probabil în etapa sa matură. Exegeza va începe, sper, parcursul specializat care duce la încheieri solide, de aşteptat probabil la noi de la generaţia aflată încă în formare, în ţară şi – neapărat! – în străinătate. Profesionalizarea mediului de receptare va însoţi – ca să folosesc oarecum la figurat o pertinentă expresie a lui Max Weber – „rutinizarea charismei” lui Culianu, ceea ce va fi în dezavantajul tirajelor cărţilor sale, dar va favoriza studiul lor academic.

În ce mă priveşte, mă retrag din prim-planul acestei întreprinderi. Agenda proprie de cercetare şi logica specializării exegezei operei lui Culianu, o exigenţă despre care nu am încetat să vorbesc, nu-mi îngăduie să mă dedic în continuare aşa cum am făcut-o, vreme de mai mulţi ani, unei personalităţi care mi-a schimbat viaţa fără să mă întâlnească şi unor idei care mi-au lărgit considerabil orizontul şi m-au inspirat fără ca eu să le pot urmări până la capăt întotdeauna. „Generaliştii” studiilor româneşti, eseiştii şi specialiştii curioşi din domenii (uneori doar vag) conexe trebuie să lase locul adevăraţilor specialişti, cel puţin în lectura şi valorificarea scrierilor savante şi a

proiectelor lui Culianu.

Locul meu viitor în influenţarea posterităţii lui Culianu devine tot mai mult instituţional şi internaţional: sper să pot realiza, publica şi promova o versiune în limba engleză a antologiei *Jocurile minţii*; să lansez în 2004, sub egida instituţiei pe care am înfiinţat-o şi o conduc la Central European University (Pasts, Inc. Center for Historical Studies), o serie de Ioan Petru Culianu Lectures in the History of Mind, posibil prim pas către o Ioan Petru Culianu Chair şi în mod sigur inspiraţia principală a unui posibil Departament of Interdisciplinary Religious Studies la aceeaşi universitate; primele conferinţe vor fi ţinute de Moshe Idel; următoarele de Grazia Marchiand, celelalte sunt în curs de negociere; publicarea tuturor conferinţelor este şi ea planificată; să co-dirijez un curs de vară la Central European University pe teme ale operei lui Culianu, să contribui la organizarea unor asemenea cursuri de vară şi în România. Şi, desigur, să particip, cel puţin cu sugestii, la orice alte iniţiative din viitor, cum ar fi lansarea sitului Internet www.Culianu.ro, continuarea editării operei etc. Românii au vocaţia abandonării multor şantiere. Şantierul Culianu, în mod sigur, merită continuat, deşi poate nu va fi încheiat niciodată. În lumea spiritului, şantierele sunt infinite.

Mulţumiri înainte de a încheia, aş vrea să mulţumesc din nou celor care m-au ajutat în pregătirea acestui volum. Mi-am exprimat deja câteva gratitudini punctuale, nu revin. Acum ţin să-i mulţumesc soţiei mele, Mona Antohi, care a citit versiunea preliminară a introducerii, făcând utile observaţii. Pentru întreaga întreprindere, le mulţumesc tuturor colaboratorilor. îi sunt recunoscător Terezei Culianu-Petrescu. A fost coordonatoarea acestui volum tot atât cât am fost şi eu. În plus, secondată de Dan Petrescu, s-a ocupat laborios şi competent de realizarea tehnică a cărţii, de la contactul cu editura la acela cu unii dintre autori, de la organizarea şi confruntarea

traducerilor la redactarea întregului text, ultima operaţie antrenând şi îmbunătăţirea introducerii mele.

Echipa Editurii Polirom, începând cu Silviu Lupescu, s-a adaptat cu profesionalism răbdător ritmului oarecum imprevizibil al acestui proiect, reuşind să-l ducă la bun sfârşit. îi rog pe toţi să primească mulţumirile mele.

Note

1. V. studiul meu introductiv la Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi, traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu, Catrinel Pleşu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, Iaşi, Polirom, 2002, pp. 9 – 81 („Laboratorul lui Culianu”). Textul este reluat cu minime schimbări în volumul meu *Efecte secundare. Istorie, cultură, politică*, Iaşi, Polirom, 2003.

2. Volumele de la Nemira au fost semnalate imediat după lansare în *Observator cultural* (nr. 89, 6 – 12 noiembrie 2001, p. 19; nota listează şi colaboratorii volumelor) şi în presa cotidiană; cu puţin timp înainte, revista amintită publicase un important grupaj tematic Ioan Petru Culianu (nr. 87, 23 – 29 octombrie 2001), înregistrase un colocviu memorial la Accademia di România din Roma (21 mai 2001) şi prezentase în avanpremieră texte pregătite pentru *Religion, Fiction, and History* de Tereza Culianu-Petrescu, Michael Fishbane, Andrei Pleşu, precum şi câteva inedite de Ioan Petru Culianu (scrisori şi proze scurte) reţinute în acele volume, despre care vorbesc în secţiunea următoare. *Observator cultural*, care a mai înserat asemenea materiale (între care un important interviu luat de Daniela Dumbravă lui Gianpaolo Romanato, „Păţania şoarecelui sau Despre cum ne aducem aminte de disidenţi”, nr. 88, 30 octombrie-5 noiembrie 2001, pp. 13 – 14, util complement al contribuţiei celui mai bun prieten italian al lui Culianu la volumele colective), a şi recenzat *Religion, Fiction, and*

History: Ion Bogdan Lefter, „Un autor încă tânăr: Ioan Petru Culianu” (nr. 109, 26 martie-l aprilie 2002, p. 8). Revista *22* (nr. 46, 13 – 19 noiembrie 2001) a publicat intervenţiile rostite de Gabriela Adameşteanu, Andrei Oişteanu, H.-R. Patapievici, Dan Petrescu şi coordonatorul lucrării colective cu prilejul lansării de la sediul Grupului pentru Dialog Social, pe 5 noiembrie 2001. Alături de cele două importante săptămânale menţionate, suplimentul *Litere, arte, idei* editat de *Cotidianul*, lunarul ieşean *Timpul*, lunarul timişorean *Orizont* şi alte periodice au înserat adesea texte deşi despre Ioan Petru Culianu. Bibliografia sistematică a scrierilor deşi despre Culianu, publicată într-o formă selectivă în *Religion, Fiction, and History*, trebuie mereu adusă la zi şi completată. Revista de istorie a religiilor *Archcevs*, una dintre puţinele publicaţii savante româneşti cu reală participare şi circulaţie internaţională, republică în nr. 3 – 4 pe 2003 bibliografia menţionată, cu unele adaosuri. O bibliografie pe cât posibil exhaustivă, eventual adnotată, ar putea fi tipărită ca volum separat, sau cel puţin publicată pe situl oficial www.Culianu.ro. Iată un util instrument de lucru, pe care l-ar putea pregăti un tânăr cercetător, eventual un doctorand bine îndrumat. Poate chiar înainte (sau în loc) de a debuta cu panseuri vertiginoase şi „aplicaţii” elucubrante. Chiar studiul autorilor ieşiţi din comun are nevoie de instrumente clasice.

3. Casadio a publicat în italiană şi engleză versiuni altminteri aproape identice ale acestui text, tradus aici din franceză, scris la scurt timp după asasinarea lui Culianu; diversele versiuni au apărut decalat, în mai multe ţări, în ritmul obişnuit al revistelor savante: „Ricordo di Ioan Petru Culianu (1950 – 1991)”, *Religione e Società*, 16, mai-august 1993, număr special „Îl sacro e il religioso tra mutazione e oblio”, pp. 85 – 92; „Ioan Peter Culianu (1950 – 1991)”, *The Manichaean Studies Newsletter* (Leuven/Louvain), 1993, pp. 4 – 15 (aproape identic cu

textul publicat de noi, dar fără secţiunea despre raporturile lui Culianu cu a doua sa patrie, Italia). Asemenea articole, cu multe puncte de evaluare critică, fac parte dintr-o suită de note necrologice, articole comemorative, sinteze succinte şi aşa mai departe, care ar trebui studiate de specialişti; ambele dimensiuni ale „culianologiei" se împletesc de fapt încă de la început, ca în importantul număr pe septembrie-octombrie 1992 al popularei *Lingua franca. The Review of Academic Life* (Chicago): v., de exemplu, Ted Anton, „The Killing of Profesor Culianu", precum şi L. Smith, „Mind Games: A Guide to the Scholarship of Ioan Culianu".

4. V. necrologul publicat de mine în 22 (6 – 13 august 2002), însoţit de un dialog dintre Zolla şi Culianu, „Despre hidra gnostică". Între timp, ultima carte a lui Zolla a apărut, cu un titlu puţin schimbat faţă de cel anunţat de mine în necrolog: *Discesa all'Ade e resurrezione* (Milano, Adelphi, 2002) – o carte apărută postum, ca şi *Călătorii* în *lumea de dincolo*, atât de asemănătoare în spirit; tot postum, în noiembrie 2002, au apărut şi convorbirile dintre Zolla şi Doriano Fasoli, *Un destino itinerante. Conversazioni tra Occidente e Oriente* (Veneţia, Marsilio); v. acolo pp. 66 – 67, despre Culianu, sub intertitlul „Couliano, cacciatore di miti sulle orme di Mircea Eliade", reluat după cel al necrologului publicat de Zolla în *Corriere della Sera* (24 mai 1991). Emoţionantele afinităţi elective dintre Zolla şi Culianu, confirmate de întâlnirea lor „pe viu", cu adevărat simbolică, merită analizate atent. Iată ce spune Zolla în cartea de convorbiri amintită, la p. 66, vorbind despre mica sa monografie dedicată de el lui Culianu în 1994: „... este amintirea unei lecturi fundamentale, opera acestui tânăr român, şi a unei întâlniri entuziasmante cu el, după ce citisem cea mai bună recenzie făcută vreodată uneia dintre cărţile mele, aceea scrisă de el despre Arch*etipi" (o* lucrare distinsă cu mai multe premii, apărută în 1988 şi frecvent reeditată). Grazia

Marchiano lucrează în prezent la o carte despre „biografia interioară” a soţului său defunct, Elemire Zolla; un fragment tulburător, „Sparkles of Elemire's Inner Biography”, însoţit de un text postum al lui Zolla, a apărut de curând în revista Viat*or; în* 1991, autoarea făcuse un fel de biografie intelectuală paralelă Zolla-Culianu, „Le aure di un tempo concluso”, în volumul colectiv coordonat de ea în onoarea lui Zolla, La r*eligione della Terra. Vie sciamaniche, universi immaginali, iperspazi virtuali nell'esperienza sacrale della vita* (*Co*mo, Red edizioni; textul este la pp. 13 – 34), la care participase şi Culianu, cu textul „Alcuni riflessioni sulla magia e la sua fine”. Tânărul prieten român al savantului cuplu italian legase cu aceştia o strânsă prietenie şi o fructuoasă colaborare, la care o asociase şi pe logodnica şi colaboratorarea sa, Hillary S. Wiesner; în martie-mai 1990, Culianu a predat un curs întreg la Siena, despre mitul faustic.

5. Bruce Lincoln l-a întâlnit pe Ioan Petru Culianu în anul universitar 1975 – 1976, la University of Chicago. În perioada 1999 – 2001, am avut o intensă corespondenţă cu savantul american, devenit între timp profesor la aceeaşi universitate.

unde este titularul unei *endowed chiar* care poartă numele lui Caroline E. Haskell (în sistemul academic american, asemenea catedre se mai cheamă şi *name chiar*, sunt dotate cu un buget special, în memoria unui mare donator sau a unui mare savant, şi sunt o formă de consacrare). Bruce Lincoln a vizitat şi ţara noastră, invitat de Colegiul Noua Europă, are raporturi cu mai mulţi cercetători români. Voi reveni la corespondenţa mea cu el în secţiunea „Substanţa cărţii”. Menţionez şi aici cu gratitudine sprijinul colegial al lui Bruce Lincoln – alături de in primul rând, Tereza Culianu-Petrescu, apoi de Matei Călinescu, Eugen Ciurtin, Nathaniel Deutsch, Moshe Idel, Grazia Marchiano, Andrei Oişteanu, Roberto Scagno, Gregory Spinner, Vladimir Tismăneanu – pentru realizarea

volumelor de la Nemira, în special prin recomandarea şi/sau intermedierea unor contacte în mediul celor care-l ştiuseră pe Culianu. Textul său fusese destinat, într-o primă versiune, unui volum colectiv coordonat de Ara Şişmanian, fiind comunicat la colocviul „Psychanodia” organizat de acesta la Paris în septembrie 1993. Din păcate, volumul plănuit nu a mai apărut. Colocviul şi proiectul volumului bazat pe lucrările lui reprezintă însă etape importante în posteritatea critică a lui Ioan Petru Culianu.

6. Textul lui Călin-Andrei Mihăilescu a apărut între timp în româneşte, în remarcabila sa carte *16 – 17. Renaştere, manierism, baroc*. Bucureşti, Curtea Veche, 2002, pp. 46 – 63 („Cadrul magic al Renaşterii”). În iunie 1993, Mihăilescu a publicat în *Cuvântul* un scurt eseu despre Culianu, cu un titlu extrem de pertinent pentru a sintetiza o parte importantă a contribuţiei academice a savantului dispărut: „Computerul gnostic”. Eseul făcea însă, în maniera inimitabilă a lui Călin-Andrei Mihăilescu (ca *stil*, ca *discurs*, se pot face apropieri de Şerban Foarţă şi Luca Piţu; desigur, genealogiile şi reperele intelectuale sunt diferite, deşi afine), o legătură dintre idei şi univers, povestind un misterios incident legat de articolul despre Culianu pe care autorul îl scrisese pentru „dicţionarul Zaciu”. Eseul se poate citi acum într-o altă carte publicată de Mihăilescu în 2002 la Curtea Veche, *Ţ ară europsită* (pp. 148 – 151).

7. Moshe Idel oferise pentru lucrarea colectivă de la Nemira un studiu erudit despre componenta magică a iudaismului, „On Magic and Judaism”, apărut în deschiderea volumului II (pp. 13 – 40). Aşa cum afirma însuşi autorul în primul paragraf, era vorba de capitolul care-i revenea în marea enciclopedie a magiei pe care Culianu o coordona şi o propusese la Oxford University Press. V. În Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii*, ed. cit., textul „Magie şi cogniţie” (pp. 331 – 338, trad. rom. de

Mona Antohi), nucleul teoretic al proiectului, precum şi comentariile mele, însoţite de extrase din proiectul propriu-zis (pp. 62 – 65).

8. Contribuţia lui Aurel Codoban, iniţial o comunicare la conferinţa organizată la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi de Nicu Gavriluţă, a fost reluată, cu permisiunea şi cu minimele schimbări ale autorului, din volumul colectiv, coordonat tot de Nicu Gavriluţă, *Ioan Petru Culianu. Memorie şi interpretare*, Iaşi, Editura T, 2002.

9. Abundentul „dosar” Eliade-Culianu creşte mereu şi nu poate fi rezumat aici. Multe dintre capitolele cărţii de faţă se referă la chestiune, câteva o tratează în adâncime (v. cele semnate de Matei Călinescu şi Dan Petrescu). Am abordat eu însumi subiectul, în „Eliade şi Culianu. Vestigiile unei iniţieri”, postfaţă la *Mircea Eliade*, ediţie îngrijită de Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 1995 (reeditată în 1998); am reluat textul în cartea mea *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*. Bucureşti, Nemira, 1997 (reeditată în 1998). Mai recent, am atins din nou tema în „Laboratorul lui Culianu”, loc. cit., pp. 16 – 19. Andrei Oişteanu şi Moshe Idel au contribuţii însemnate la această spinoasă discuţie; Oişteanu, în pătrunzătorul său studiu care însoţeşte ediţiile româneşti ale cărţii lui Culianu *Out ofthis World* (*Călătorii în lumea de dincolo*, trad. rom. de Angela şi Andrei Oişteanu, studiu introductiv de Andrei Oişteanu, Bucureşti, Nemira, 1994; cu multiple reeditări, mai recent la Polirom, 2002), a remarcat cel dintâi în detaliu distanţările explicite şi implicite ale lui Culianu faţă de Eliade; Idei, care s-a referit de mai multe ori la problemă în acelaşi sens, şi al cărui text din acest volum este reprezentativ pentru atitudinea pe care o descriu în continuare, propune în esenţă o atitudine critică riguroasă, solidă ştiinţific şi echilibrată etic, în care este loc şi pentru paralele şi pentru ceea ce el savuros numeşte „neparalelele”; pe de altă parte, Idei analizează extrem de

ingenios, tot în textul reprodus aici, „filiera legionară"; în câteva consistente (şi, pentru mine, fascinante) convorbiri private, desfăşurate la sfârşit de ianuarie 2003 în biroul meu de la CEU, Moshe Idel a avut amabilitatea de a-şi dezvolta analizele. Cartea de bază este desigur aceea a lui Matei Călinescu pe care am amintit-o mai sus. Cartea la care lucrează acum Dan Petrescu, din care s-au publicat fragmente în cotidianul *Naţional* şi în acest volum, atinge aceeaşi problematică.

10. Pentru un model teoretic şi câteva aplicaţii la cultura română în context comparativ, v. capitolul „Cioran şi stigmatul colectiv. Mecanisme identitate şi definiţii radicale ale etnicităţii", în cartea mea *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Bucureşti, Litera, 1994 (ediţie revăzută şi adăugită, Iaşi, Polirom, 1998). Mi-ar plăcea să scriu cândva pe larg despre cariera corectitudinii politice în România. La noi, ca şi la cei de la care ne-am molipsit fără a-i înţelege cu adevărat şi fără a le analiza discursul în raport cu lumea în care acesta emerge, şi desigur (din pricina decalajului mimetic) rămânând la simptome acute chiar după ce prin alte părţi epidemia dă semne de epuizare, există mai multe corectitudini politice, atât de „stânga" cât şi de „dreapta". Deşi difuzate diferit (de pildă, versiunea de „stânga", pseudoliberală, e mai populară în universităţi, pe când cea de „dreapta" face ravagii în mediile pe care se sprijină Administraţia Bush, precum şi în interiorul acesteia), diferite din punctul de vedere al conţinutului cultural-ideologic, social-politic, economic, iar până la urmă metafizic, aceste corectitudini politice se întâlnesc adesea în versiunile lor extreme, fiind totodată egal de rătăcite în raport cu dreapta cumpănă a spiritului critic. Analiza spiritului public al României postcomuniste nu poate progresa fără o serioasă discuţie a acestor grave teme.

11. Pentru publicistica lui Culianu, v. culegerea *Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice*. Bucureşti,

Nemira, 1999. Volumul *Studii româneşti I*, traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Bucureşti, Nemira, 2000, adaugă dimensiunea savantă a scrisului lui Ioan Petru Culianu despre România.

12. Girard a scris mult despre *skandalon*, care este pentru el una dintre cheile mecanismului victimizării şi una dintre pistele depăşirii violenţei mimetice prin (auto) sacrificiul lui Iisus. V. şi finalul cărţii sale din 1978, *Des choses cachees depuis la fondation du monde*. Am tradus citatul dat de mine după ediţia canadiană în limba engleză a lucrării menţionate în text, *I See Satan Fall Like Lightning*, Toronto, Novalis, 2001, p. 16 (există şi o ediţie americană: New York, Orbis Books, 2001).

13. Englezescul *mind*, care determină semantismul termenului *minte* în opera lui Culianu şi în contexte filosofice (sau „doar" epistemologice) similare, familiare specialiştilor noştri, agonizante pentru ei şi traducători, trebuie înţeles la confluenţa sensurilor neurobiologice, filosofice, religioase şi socio-culturale ale seriei româneşti *minte, spirit, suflet, memorie* (în engleză, unde provine din anglo-saxonul *gemynd*, *mind* semnifica iniţial şi a conservat ca sens primar „memorie") şi chiar *creier* (fiindcă, tot mai mult, opoziţia clasică dintre spirit şi materie este reevaluată în sensul propunerii unui *continuum*) şi nu fără ecouri dinspre constructele metafizice de natura celor construite pe elinul *pneuma* şi germanul *Geist* (care interacţionează cu *Seele*), chiar pe românescul de origine slavă *duh*, rămas după jumătatea secolului al XIX-lea, datorită reconstrucţiei savante (neo) latinizante a românei, mai curând pe terenul liturghiei şi teologiei creştin ortodoxe, de unde alimentează ocazional stiluri literare ori proiecte ideologico-politice regresive şi autohtoniste. Latineştile *mens* (care dă românescul *minte*), *spiritus*, *memoria* au avut interacţiuni asemănătoare; după cum ştim, cu deosebire în scrierile „ultimului Culianu", tematica „artei memoriei" şi „cotitura cognitivă" a tuturor

ştiinţelor au o importanţă centrală. Propria mea înţelegere a chestiunii, marcată cu mai bine de două decenii în urmă pe terenul limbii române de sugestiile lui Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica, a fost decisiv influenţată de Culianu, rafinată de ştiinţele cognitive şi deocamdată stabilizată graţie câtorva cercetări interdisciplinare, în primul rând splendidului dialog dintre neurologul Jean-Pierre Changeux şi filosoful

(şi, în momente distincte, teologul protestant) Paul Ricoeur, *La nature et la regie*. *Ce quifait que nous pensons*, Paris, Odile Jacob, 1998.

14. Alţii, însă, pot. Cu titlu mai curând anecdotic, dau un exemplu de verdict sumar: micul articol „Eroarea lui Culianu”, apărut în *Orizont literar* (ianuarie 2001), în care autorul, Robert Lazu, scrie, după ce corectează alte erori mai mici ale lui Culianu (din aceeaşi carte, *Eros şi magie*...): „... eroarea fundamentală a lui Ioan Petru Culianu [...] constă în asimilarea n*ecritică a uneia dintre ipotezele cele mai discutabile ale lui Mircea* E*lia*de*. E vorba de* concepţia acestuia după care Biserica Romano-Catolică s-a opus funest creativităţii intelectualilor renascentişti, împiedicând expansiunea «imaginaţiei creatoare» a acestora” (sublinierea autorului). Inevitabil, această „eroare fundamentală” a generat altele, în lanţ. În final, autorul articolului admite totuşi că eroarea a fost până la urmă de bun augur: „... trebuie să-i recunoaştem [lui Culianu] meritul de a fi deschis calea unor discuţii fertile, dezvoltând virtualităţile studiului imaginarului într-o manieră superioară celei proprii unor autori ca Jacques le Goff sau lui Jean Delumeau”. „Erori fundamentale” şi persistente care te ajută să faci mai bine decât Goff şi Delumeau, iată genul de erori pe care nu poţi decât să ţi le doreşti.

15. Nicu Gavriluţă este cel mai prolific autor român inspirat de ideile lui Ioan Petru Culianu. Astfel, pentru a nu cita dintre numeroasele sale publicaţii decât cărţile strict

relevante, universitarul ieşean a publicat până acum *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* (Iaşi, Polirom, 2000, prefaţă de Moshe Idel) şi, foarte recent, *Fractalii şi timpul social* (Cluj, Dacia, 2003), pe care nu am văzut-o încă. Nicu Gavriluţă a coordonat şi volumul colectiv menţionat la nota 8, despre care m-am pronunţat şi mai aspru, poate puţin prea aspru, în „Laboratorul lui Culianu”, nota 5.

ENIGME. PREMONIŢII

Şi totuşi.

Ioan Petru Culianu

Când Jossa îşi pierdu singurul fiu, compuse un *haiku*, printre cele mai frumoase din câte există:

Ştiam că lumea e ca o picătură de rouă şi totuşi… şi totuşi…

Jossa era un poet profesionist. La moartea unicului său fiu nu i se putea cere altceva decât să scrie un *haiku*. La prăbuşirea întregii lumi, Jossa n-ar fi putut să-şi facă mai bine datoria decât scriind un *haiku*. Şi totuşi…

Dacă Jossa ar fi ales din gama limitată de gesturi umane un altul, nu l-ar fi putut îndeplini la fel de bine. Dacă şi-ar fi făcut *harakiri*, dacă şi-ar fi mutilat un membru, dacă ar fi plecat în munţii T’ent’ai, dacă s-ar fi tăvălit în cenuşă, dacă ar fi devenit călugăr buddhist, toate aceste gesturi ar fi fost infinit mai puţin adânci decât un *haiku*. Prin nimic nu putea Jossa reface miracolul prezenţei fiului său. Şi totuşi…

Groningen, 29 ianuarie 1977

Arta fugii

Ioan Petru Culianu

Fuga este o artă inventată de un ordin monahal buddhist, ca şi *karate*-ul sau *judo*.

Kara-te, care înseamnă practic „mâinile goale”, a fost născocit din pricina interdicţiei de a folosi unelte de metal. Călugării spărgeau lemne cu mâinile. În acelaşi timp,

pentru călugării vagabonzi, *kara-te* slujea ca tehnică de apărare împotriva bandiţilor.

Odată cu alte arte folositoare, aceiaşi călugări au perfecţionat până în cele mai neînsemnate detalii şi arta fugii. Ea constă în a-i face pe ceilalţi să creadă că te afli aici, în vreme ce, de fapt, ţi-ai schimbat locul. O persoană crede că te afli în faţa ei, dar tu te afli în altă parte. O alta crede că îi vorbeşti de la stânga, iar tu îi vorbeşti de la dreapta.

Arta fugii, ca rezultat, iar nu ca proces, înseamnă a-i face pe alţii să confunde direcţia în care se află artistul. Cât priveşte tehnica în sine, nimeni nu a reuşit s-o descopere şi să şi-o însuşească în mod corect. În vreme ce se ştie aproape totul despre *kara-te*, despre artele marţiale şi despre *ikebana*, arta fugii a rămas înconjurată într-o aură de adânc mister, poate fiindcă este deosebit de dificilă, iar rezultatele ei sunt îngrijorătoare. Se afirmă că ar fi vorba despre un fel de hipnoză, dar nimeni n-ar putea explica modul în care ea poate fi realizată.

De asemenea, nimeni nu poate afirma că a *văzut* vreodată pe cineva practicând arta fugii. Aceasta deoarece iluzia că artistul se află într-un anumit loc este totală, în vreme ce prezenţa efectivă a sa într-un *alt* loc nu este simţită. Este posibil ca în fiecare zi să asistăm la magistrale experienţe ale altora fără să ne dăm seama şi fără să aflăm că, în fond, eram în mijlocul unor evenimente excepţionale: priveam arta fugii, artă subtilă care nu produce nicio transformare în lume. Se poate presupune că e nevoie de un antrenament special pentru a înţelege care este locul adevărat al practicanţilor în raport cu spectatorii lor ignoranţi şi de această însuşire beneficiază numai artiştii înşişi.

Groningen, 30 ianuarie 1977

IZVOARELE ŞI CURGEREA UNEI VIEŢI

Strămoşii lui Ioan Petru Culianu[1]

Mihai Sorin Rădulescu

Moartea lui Ioan Petru Culianu capătă valoare de simbol prin faptul că succesorul lui Mircea Eliade la catedra de istoria religiilor de la Universitatea din Chicago, descendent al unei distinse familii de intelectuali ieşeni, era prin naştere reprezentantul unei categorii sociale puternic legate de tradiţia culturală a ţării. Această afirmaţie se poate susţine prin reconstituirea genealogiei sale, care – pe o anumită filiaţie – urcă până în secolul al XVI-lea1.

Fiu al lui Sergiu Culianu şi al Elenei Bogdan – conferenţiară de chimie anorganică la Universitatea din Iaşi –, Ioan Petru Culianu era nepotul de fiică al cunoscutului chimist Petru Bogdan (1873 – 1944), rector al Universităţii din Iaşi între 1926 – 19322. Tatăl lui Ioan Petru Culianu făcuse studii de drept la Iaşi şi de matematică la Sorbona. După tată, Ioan Petru Culianu descindea, de asemenea, dintr-o familie de vază a Iaşului3. Bunicii paterni ai savantului de la Chicago au fost medicul Alexandru (Alecu) Culianu şi prima sa soţie, Margareta Borănescu (1875 – 1948). Ascendenţa acesteia din urmă se poate urmări de-a lungul mai multor generaţii cu ajutorul unor spiţe de neam documentate4. Astfel, ea era fata colonelului Grigore Borănescu (1836 – 1893) şi a Eufrosinei Tomuleţ (1844 – 1879), având o soră, Maria-Victoria (1876 – 1967), căsătorită mai întâi cu Alexandru Moisachi şi apoi cu Nicolae Cozzadini, strănepot al domnitorului Alexandru Ioan Cuza, a cărui mamă era Sultana Cozzadini5. Colonelul Grigore Borănescu – străbunicul lui Ioan

Petru Culianu – a avut, printre alţi fraţi şi surori, o soră, Maria, căsătorită cu boierul Constantin Cotescu, rudă

1 Acest text a apărut în revista Contemporanul, nr. 27(64), 5 iulie 1991, p. 7, şi în Lupta (Paris), nr. 193, 22 noiembrie 1992, pp. 6-7. Notele au fost adăugate pentru pregătirea variantei de faţă.

îndepărtată a soţiei lui Mircea Eliade, Cristinel Cotescu. Maria şi Constantin Cotescu au avut şapte copii, între care s-a distins inginerul Alexandru Cottescu – director general al Căilor Ferate Române, numele său fiind purtat de o stradă din Bucureşti. Impunătoarea sa casă6 realizată după planurile arhitectului Paul Smărăndescu se ridică, din fericire şi astăzi, pe strada Christian Tell, în spatele Clădirii Muzeului Literaturii Române. Generalul Dumitru Cottescu – frate cu Alexandru Cottescu –, căsătorit cu Maria Tlifelcică7, au fost părinţii cunoscutei arhitecte Marica Cottescu8 şi ai Lilei Cottescu, soţia pictorului Jules Sănătescu, frate al generalului Constantin Sănătescu9.

Dar să revenim la strămoşii direcţi ai regretatului cărturar: colonelul Grigore Borănescu era fiul clucerului Alecu Borănescu (1804 – 1879), fiu, la rândul său, al treti logofătului Ianache Borănescu cu* 1815) 10. Din această familie boierească originară din fostul judeţ Râmnicu Sărat – studiată de genealogistul Alexandru V. Perietzianu-Buzău – descinde prin femei Valentina Gheorghiadi, soţia omului politic liberal Mihail G. Orleanu”.

Soţia clucerului Alecu Borănescu era Elena Greceanu, fiica slugerului Nicolae Greceanu din Buzău şi a Elenei Cârlova12. Conform arborelui genealogic publicat de Ioan I. Cârlova în 1939, aceasta din urmă era fata medelnicerului Ioniţă Cârlova („u* 1800) şi a Bălaşei Copcea. Aceştia au mai avut un fiu – adoptiv –, pe nume tot Ioniţă, care va fi tatăl poetului Vasile Cârlova. Filiaţia familiei Cârlova – a cărei origine a fost discutată de istoricul şi genealogistul Ioan C. Filitti în studiul său *Vlădica Luca (91629), strămoş al poetului buzoian Vasile Cârlova, 1809 – 1831* (1935) – urcă documentar până la Stanciu, viori postelnic la 1590, fratele lui Luca, episcop al Buzăului (1583 – 1602) şi mitropolit al Ungrovlahiei (1602 – 1629), originar din insula Cipru. Fiul lui Stanciu, Lorinţ, era tatăl unui Jipa postelnic din Verneşti (1631), tatăl altui Stanciu care apare în acte atât cu numele de Cârlova, cât

şi cu cel de Vernescu, pârcălab la 1677, logofăt la 1681 şi 1694, căsătorit cu Ilinca, fiica lui Mihai logofăt din Verneşti13. Fiul amintitului Stanciu, Lefter Cârlova, logofăt în 1712, 1715, căpitan în 1735, ctitor al bisericii Bunavestire din Verneşti, a avut un fiu, Stanciu, paharnic în 1734, tatăl medelnicerului Ioniţă Cârlova, de care a fost vorba mai sus. O soră a lui Stanciu paharnicul, Arghira, căsătorită cu Dumitraşcu Arion, a fost străbunica omului politic Alexandru

Marghiloman, preşedintele Partidului Conservator14. Prin Mihai Logofăt din Verneşti, ascendenţa lui Ioan Petru Culianu urcă la jumătatea secolului al XVI-lea în mediul moşnenilor din acest vechi sat buzoian15. Mihai logofăt, ctitor împreună cu soţia sa al schitului Ulmeasa-Saac, era – conform filiaţiei stabilite de genealogistul Alexandru Perietzianu-Buzău – fiul lui Dumitraşcu din Verneşti şi al Muşei din Schiau-Saac. Din Lefter, căpitan de Buzău în 1660, fratele acestui Dumitraşcu şi fiul cupeţului Stanciu zis Grecu din Verneşti (1618), descindea direct omul politic Gheorghe (Gună) Vernescu (1830 – 1900), precum şi familia Orleanu16.

Între strămoşii Margaretei Borănescu – bunica paternă a lui Ioan Petru Culianu – se numără şi Grecenii din judeţul Buzău, care reprezintă de fapt o ramură a vechii familii boiereşti originare din Greci (Ilfov), căreia îi aparţinuse Păuna Grecianu, soţia marelui vornic Preda Brâncoveanu (bunicii lui Constantin Vodă Brâncoveanu) 17. Astfel, slugerul Nicolae Greceanu (1768 – 1830) era fiul serdarului Mihail Greceanu şi al Arghirei Iordache Neculescu. Filiaţia Grecenilor de Buzău – studiată de genealogistul Nicolae M. Vlădescu, fost ministru plenipotenţiar18 – continuă în sus cu medelnicerul Şerban Greceanu cu» 1778), căsătorit cu Maria Conţescu. Şerban Greceanu era fiul vornicului Constantin Greceanu, fiu, la rândul său, al clucerului Mihail Greceanu şi al Dumitrei din Costegi. Acest Mihail era fiul marelui vistier Drăghici

din Greci (Ilfov), ucis de seimeni în împrejurările răscoalei din 1655. Din sora lui Drăghici descindea Constantin Vodă Brâncoveanu. Tatăl lui Drăghici, marele logofăt Papa din Greci – fiu al logofătului Fiera din Bărbuleşti şi al Stancăi Boldescu 19 –, s-a numărat printre cei mai influenţi boieri din primul sfert al veacului al XVII-lea. Ctitor al schitului Balamuci din apropierea Bucureştilor, el a căzut în lupta din octombrie 1632 de la Plumbuita.

După acest excurs genealogic privind strămoşii bunicii paterne a lui Ioan Petru Culianu, revin la familia Culianu. Conform unei spiţe de neam dictate de magistratul Ştefan Culianu (zis „Nei"; frate al profesorului Neculai Culianu) nepotului său de frate Mircea20, autorul familiei ar fi fost un Ştefan (I) Culianu, trăitor la Şumla (Bulgaria), mort în 1828. Ar fi avut o origine grecească sau macedo-română21. A avut trei fii: Ştefan, Radu şi Dumitru (Dobre). Primul, la rândul său, a avut următorii copii: Alecu – pe care *Arhondologia Moldovei* a caimacamului Nicolae Vogoride, din 1857 – 185822, îl consemnează cu rangul de medelnicer –, Vasile.

Iancu – ridicat tot de Nicolae Vogoride la rangul de clucer Gheorghieş, o fiică cu nume necunoscut şi Stamati, făcut clucer de către domnitorul Grigore Alexandru Ghica cu diploma nr. *394 n*.

Cel de-al treilea fiu al lui Ştefan (I) Culianu, Dumitru (Dobre), a avut, la rândul său, ca fii pe Pavlache – ridicat la rang de clucer tot de către domnitorul Grigore Alexandru Ghica cu diploma nr. 40524 –, Gheorghe, Mihalache, Ştefan (II), Tinca, Ioan, Zoiţa şi o fiică, nenumită în spiţa amintită mai sus. Ioan (Iane) Culianu 1841) s-a căsătorit cu Smaranda Vlahu (tf 1875), fiica unui Neculai Vlahu, originar din oraşul Trebizonda. Ioan Culianu murind tânăr, copiii săi – printre care se număra şi viitorul junimist şi profesor Neculai Culianu – au fost crescuţi de unchiul lor matern Enache Vlahu, unul dintre fruntaşii comunităţii greceşti din Iaşi. Profesorul Neculai Culianu era – prin

mama sa – văr primar cu Xenofon Gheorghiu, profesor de latină la Liceul Naţional din Iaşi şi cu fratele acestuia, Christofor Gheorghiu din Fălticeni, căsătorit cu Clara Gorovei, una dintre surorile folcloristului Artur Gorovei25. Ioan Culianu a avut următorii copii: Ştefan (III) (zis Nei) (1830 – 1916), preşedinte al Curţii de Apel din Iaşi 26, consilier la Curtea de Conturi şi deputat, Neculai (1832 – 1915), cunoscutul junimist, profesor de geodezie şi astronomie la Universitatea din Iaşi, al cărei rector a fost între anii 1880 – 1898, Maria (1833 – 1915), soţia lui Iordache Nanu, proprietarul moşiei de la Siliştea-Neamţ, Sofia şi Suzana (moarte în copilărie), Elena (1835 – 1906), căsătorită cu Pavel Zarifopol (1826 – 1881) (părinţii criticului literar Paul Zarifopol). Maria şi Iordache Nanu au avut următorii copii: pe diplomatul Constantin G. Nanu – tatăl diplomatului Frederic Nanu –, avocatul Nicu Nanu – căsătorit întâia oară cu Valeria, fiica Veronicăi Miele27 –, Adela Nanu – soţia lui Valerian Ursianu, profesor de drept internaţional la Universitatea din Bucureşti – şi Iorgu Nanu. Pavel Zarifopol a cumpărat moşia Cârlige (Neamţ), rectitorind biserica de aici. Fiu al lui Costea Zarifopol şi al Elenei Coletti28, Pavel Zarifopol a avut doi fraţi – Hristache (1813 – 1886; stolnic), căsătorit cu Chiriachia Haret (1839 – 1871) şi Nicolae (1827 – 1852) – precum şi o fiică, Catinca (1814 – 1880), soţia căminarului Anghel Constantin (1795 – 1872), bunicii paterni ai poetului Dimitrie Anghel (1872 – 1914). Genealogia familiei Zarifopol a preocupat pe inginerul Alexandru Zarifopol29, precum şi pe istoricul literar Al. Săndulescu30.

Câteva cuvinte despre Neculai Culianu, străbunicul lui Ioan Petru Culianu: personaj patriarhal al Iaşului junimist, profesorul de geodezie şi astronomie era cunoscut sub numele de „Papa Culianu”, pentru blândeţea, dar şi pentru autoritatea sa. S-a bucurat de recunoaşterea calităţilor de profesor şi organizator, devenind preşedintele secţiei ieşene a Ligii culturale, membru corespondent al

Academiei Române şi vicepreşedinte al Senatului între anii 1892 – 1896. Din căsătoria sa cu Aspazia Ciurea (1848 – 1942), sora doctorului Ion Ciurea, decan al Facultăţii de Medicină din Iaşi 31, au rezultat 18 copii, dintre care au trăit 11. Între ei s-au distins în mod deosebit Petru Culianu (1870 – 1951), conferenţiar de analiză matematică la Universitatea din Iaşi 32, magistratul Ştefan Culianu (1889 – 1953), preşedinte al Curţii de Apel din Iaşi, precum şi Ada Culianu, profesoară de fizico-chimice la Institutele Unite din capitala Moldovei (între fondatorii cărora s-a numărat tată său, profesorul Neculai Culianu), căsătorită cu inginerul Georges d'Albon, descendent dintr-o veche familie nobilă franceză a cărei filiaţie urcă în veacul al XIII-lea33. Unul dintre fiii lui Neculai Culianu, Alecu, a fost bunicul profesorului Ioan Petru Culianu.

Spiţa Cutienilor34 dă la iveală o familie de intelectuali înrudită cu câteva neamuri boiereşti (Capeleanu, Nanu, Borănescu, Gâlcă etc.) – un exemplu de admirabilă continuitate culturală şi de sânge de la junimistul „Papa Culianu” la regretatul profesor de la Chicago. Cu Ioan Petru Culianu a fost retezat vlăstarul unor neamuri înnobilate de truda în slujba culturii româneşti.

Note

1. Este vorba de ascendenţa sa mai îndepărtată – pe linie feminină – într-o serie de familii boiereşti din Ţara Românească, între care Grecenii din Ilfov.

2. *Personalităţi româneşti ale ştiinţelor naturii şi tehnicii. Dicţionar*, Bucureşti, 1982, pp. 60 – 61.

3. Rudolf Şuţu, *Iaşii de odinioară*, vol. II, Iaşi, 1928, cap. „Neculai Culianu”, pp. 269 – 273.

4. Regretatul genealogist Alexandru V. Perietzianu-Buzău (1911 – 1995) a întocmit o genealogie a familiei Borănescu, depusă la biblioteca Institutului de Istorie „N. Iorga”. De asemenea, regretatul Gheorghe Emandi, descendent din această familie, s-a preocupat de trecutul

ei.

5. Despre familia Cozzadini, v. Mihai Sorin Rădulescu, *Elita liberală românească 1866 – 1900*, Bucureşti, 1998, pp. 64 – 66.

6. Frederic Dame, *Bucarest en 1906*, Bucureşti, 1907.

7. Despre familia boierească Tufelcică, v. Paharnicul Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei*, ed. a II-a, Bucureşti, 1973, p. 286.

8. Maria Cottescu (1896 – 1980) s-a numărat printre personalităţile feminine ale arhitecturii din secolul XX – v. *Gândirea estetică în arhitectura românească din a doua jumătate a secolului XIX şi prima jumătate a secolului XX*, Bucureşti, 1983, p. 195.

9. Mihai Sorin Rădulescu, *Genealogii*, Bucureşti, 1999, p. 265.

10. *Catagrafie oficială de toţi boierii Ţării Româneşti la 1829*, publicată de Ioan C. Filitti, Bucureşti, 1929, p. 46.

11. Mihai Sorin Rădulescu, *Elita liberală românească 1866 – 1900*, pp. lll-112.

12. *Catagrafie oficială de toţi boierii Ţării Româneşti la 1829*, p. 24.

13. Boierii din Verneşti au constituit obiectul câtorva comunicări susţinute de Alexandru V. Perietzianu-Buzău, în cadrul Comisiei de Heraldică, Genealogie şi sigilografie, comunicări depuse la biblioteca Institutului de Istorie „N. Iorga”.

14. Mihai Sorin Rădulescu, *Genealogia românească. Istoric şi bibliografie*, Brăila, 2000, pp. 237 – 238.

15. George D. Florescu, „Familia Liicoiul din Verneşti (Buzău)”, în *Arhiva genealogică română*. Bucureşti, 1944, pp. 75 – 78.

16. Mihai Sorin Rădulescu, *Elita liberală românească 1866 – 1900*, p. 111.

17. Ştefan S. Gorovei, Mihai Sorin Rădulescu, „Constantin Basarab Brâncoveanu. Strămoşii, înrudirile şi

calea spre tron”, în *Anuarul Institutului de istorie, A.D. Xenopol”*, t. XXVII, 1990.

18. Această spiţă rămasă în manuscris porneşte de la cercetarea genealogică a lui Ştefan D. Grecianu (1825 – 1908) – v. Biblioteca Academiei Române, Msse, cota A 659.

19. N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova sec. XIV-XVII*, Bucureşti, 1971, pp. 192 – 193.

20. Acest arbore genealogic mi-a fost comunicat de regretatul domn Neculai Culianu (19 11 – 1995), fost director al Casei Centrale a Asigurărilor Sociale, văr primar cu tatăl lui Ioan Petru Culianu.

21. Conform tradiţiei verbale de familie.

22. Biblioteca Academiei Române, Msse, ms. rom. 4752, transcris şi comunicat de Alexandru V. Perietzianu-Buzău.

23. Biblioteca Academiei Române, Msse, ms. rom. 5374, transcris şi comunicat de acelaşi genealogist menţionat în nota 22.

24. Conform arhondologiei citate în nota 23.

25. Arhivele Naţionale Istorice Centrale, fondul *Saint-Georges*, XIV/l, arborele genealogic al familiei Gorovei, tipărit de Artur Gorovei.

26. În ziarul *Naţiunea* nr. 120 din 11 noiembrie 1882, p. 3, a apărut următorul anunţ: „*St. Ney*, fost director al Ministerului de interne, a fost numit prim preşedinte al Curţii apelative din Iaşi, post ce se ţinuse vacant pe tot timpul funcţionării sale la Ministerul de interne”.

27. „93 de scrisori inedite ale lui Eminescu, recuperate după 111 ani. Povestea unei restituiri”, Dialog Christina Zarifopol-Illias – Ion Bogdan Lefter, în *Observator cultural*, nr. 15, 6. VI. – 12. VI.2000, pp. 6 – 7.

28. Potrivit tradiţiei de familie, Elena Zarifopol, născută Coletti, era sora generalului Ioan Coletti, prim-ministru al Greciei între anii 1844 – 1847.

29. Inginerul Alexandru Zarifopol a fost căsătorit cu

Elena Pennescu-Vidraşcu, care din prima ei căsătorie îl avea ca fiu pe Alexandru Paleologu.

30. Al. Săndulescu, „Familia Zarifopol”, *vaRevista de Istorie şi Teorie Literară*, anul XLII, nr. 4, oct. – dec. 1994, pp. 405 – 410.

31. Rudolf Şuţu, op. cit., pp. 292 – 295.

32. Ionel Maftei, *Personalităţi ieşene*, vol. II, Iaşi, 1975, pp. 99 – 100. „Paul Zarifopol într-un album de familie”, în *Litere, arte, idei*, supliment cultural al *Cotidianului*, anul IV, nr. 31 (165), 15 august 1994, pp. 1, 4.

33. *Cf.* arbore genealogic trimis din Franţa la 15. VII. 1970 de marchizul André d’Albon, profesorului Gărard d’Albon (Iaşi), care mi l-a comunicat cu multă amabilitate în iunie 1991. V., de asemenea, E. de Sereville, F. de Saint Simon, *Dictionnaire de la noblesse française*, Paris, 1975, p. 104.

34. Pentru alcătuirea ei, am cules date din cimitirul „Eternitatea” din Iaşi (29. VII. 1988) şi am intervievat pe descendenţi ai familiei, cărora le mulţumesc respectuos şi pe această cale: scriitorul Dinu Zarifopol, domnii Gerard d’Albon şi Neculai Culianu, d-na Tereza Culianu-Petrescu.

O biografie[2]

Tereza Culianu-Petrescu

1950, 5 ianuarie

Se naşte la Iaşi, în casa părintească din strada Sfântul Atanasie 13, Ioan Petru Alexandru Culianu, al doilea şi ultim copil al Elenei, n. Bogdan (1907 – 2000), şi al lui Sergiu-Andrei Culianu (1904 – 1964). Mama, profesoară de chimie anorganică la Universitatea „Al. I. Cuza”, este fiica lui Petru Bogdan (1873 – 1944), profesor de chimie fizică, director (1941 – 1944) al Fundaţiei Regale „Ferdinand!”, alternativ prorector şi rector al Universităţii ieşene între 1926 – 1940, membru al Academiei Române.

---

2 într-o versiune uşor diferită, textul acesta a fost publicat pentru prima dată în Observator cultural, nr. 87, din 23-29 octombrie 2001.

Bogdanii originari din Mirosloveşti – paşcani erau o ramură a întinsei familii moldoveneşti cu acest nume. După mamă (Ana, n. Timuş), Petru Bogdan i-a fost nepot lui Gherasim Timuş Piteşteanul, episcop de Argeş, profesor la Teologie în Bucureşti, autor, între altele, al unui mare *Dicţionar agiografic* (1898). Tatăl lui Ioan, Sergiu-Andrei Culianu, făcuse studii de matematică şi fizică la Paris (bunicul, Alexandru Culianu, medic, era stabilit acolo) şi îşi luase apoi licenţa în drept la Iaşi. Avocat cu cabinet până în 1948, refuzase să practice avocatura sub regimul impus de comunişti (încă înainte de a constata că, oricum, i s-ar fi interzis s-o facă). „Ştiu ce este *dreptul*, nu ştiu ce este *dreptul* comunistobişnuia el să repete. Pentru a nu periclita prin atitudinea lui soarta familiei, prin 1955 a plecat din Iaşi. Se temea să nu fie arestat (a fost căutat în lipsă de câteva ori), într-o vreme a stat mai mult ascuns; a predat fizică şi matematică la un liceu din Bârlad până în 1961.

Bolnav de plămâni, s-a stins într-una din fostele case Culianu din Iaşi (în Muzelor 13) – un fel de frumoasă casă a umbrelor în care mai locuiau multe rude în vârstă. Avea o minte scăpărătoare, un acut simţ al ironiei şi al absurdului, era integru, cu replici de o logică imbatabilă şi adesea muşcătoare, iar dacă hotărârea pe care o luase, de „a nu participa la comunism”, a întărit admiraţia copiilor faţă de el, consecinţele în viaţa exterioară strivită de comunism ale acestui refuz al compromisului şi despărţirea efectivă a părinţilor au însemnat pentru ei totodată, inevitabil, sursa unei traume de durată. Pe linie paternă, străbunicul lui Ioan a fost junimistul Nicolae (Neculai, „Papa”) Culianu (1832 – 1915), apropiat al lui Titu Maiorescu, profesor de matematică şi astronomie la Iaşi, rector al Universităţii ieşene timp de 18 ani (1880 – 1898), membru corespondent al Academiei Române. Antrenat în ampla mişcare junimistă de (re) formare a învăţământului românesc, fusese cofondator al Institutelor

Române Unite (alături de T. Maiorescu, dr. I. Ciurea, P. Poni sau M. Melik; donase chiar, pentru funcţionarea acestei şcoli nu lipsite de importanţă, care a dăinuit cu totul între 1866 – 1907, un corp de clădiri în care se află şi acum o parte a Liceului „Oltea Doamna” din Iaşi), ajutase la întemeierea Observatorului Astronomic, destinat să servească practica studenţilor şi profesorilor, publicase manuale şi cursuri de matematică şi geodezie. Făcuse şi o scurtă carieră politică, fiind vicepreşedinte al Senatului în timpul celui de-al patrulea guvern conservator Lascăr Catargiu. Spiţa Cutienilor, stabilită în Principate în secolul al XVIII-lea, era de sorginte grecească; mama lui Nicolae Culianu fusese Smaranda, n. Vlahu, fiica unui Ioan V [al lahu, de origine (după cum arată şi numele) românească; fixaţi o vreme în Trebizonda şi Odessa, membri ai familiei Vlahu au revenit în Principate în jurul anului 1800. Şi Culianu şi Vlahu erau oameni cu stare, cu studii în Apus, unii cu mici ranguri boiereşti, înrudiţi, în cursul secolului al XIX-lea şi mai târziu, cu familiile Zarifopol, Ciurea (străbunica lui Ioan, Aspazia Culianu, era sora doctorului I. Ciurea), Borănescu, Nanu, Cozzadini, d’lbon, Winkler, Racoviţă etc.

De tot ce întemeiaseră oamenii din aceste familii intrepide, Bogdan şi Culianu (cu înclinaţii spre studiu şi stabilitate, dar şi, în multe cazuri, fantaşti şi aventuroşi), se alesese, odată cu instalarea forţată a comunismului, praful şi pulberea. Drama lor a fost aceeaşi cu a sute de mii de familii. Populaţia din Moldova se refugiase din faţa armatelor ruseşti, instituţiile statului fuseseră evacuate în 1944. Elena şi Sergiu Culianu au plecat, cu cea mai mare parte a familiei, în Ardeal – aveau apoi să rămână în Bucureşti până în toamna lui 1946; Petru Bogdan, ca director al Fundaţiei Regale din Iaşi, a organizat şi supravegheat punerea la adăpost a fondului de carte al Bibliotecii (actuala Bibliotecă Centrală Universitară) şi a părăsit laşul în garniturile oficiale, împreună cu colegii săi

de la Fundaţie, în martie 1944. Convoiul a ajuns la Mediaş; acolo, într-un hotel din oraş, în prima noapte de refugiu, bunicul a murit subit. Dispariţia lui des evocată va marca simbolic, în cercul familial, momentul de separare a epocilor: ceea ce fusese „înainte” de dezastru de ceea ce era „acum”, „după”, în prezent.

În 1950, la naşterea lui Ioan, în acest „acum” implacabil, situaţiile şi bunurile pe care ai lui le vor fi avut fuseseră spulberate întâi de război, apoi de exproprieri. În casa din Sfântul Atanasie (o construcţie de la 1800, intrată în posesia familiei în 1926; aparţinuse în secolul al XIX-lea poetului uitat Ianov; mai târziu, printr-o confuzie care asimila o clădire de peste drum, fostă cândva într-adevăr a lui Ştefan Micle, cu „cerdacul” şi „bolţile de umbră” din jurul locuinţei natale a lui Ioan, o vagă aură eminesciană plutea asupra acesteia), confiscată şi ea, se salvează însă rămăşiţe din ceea ce fusese până în 1944 o considerabilă bibliotecă: de ştiinţe şi de drept, de istorie, de teologie (în ascendenţa maternă se înscriu două generaţii de preoţi ortodocşi) şi, desigur, de literatură – partea preponderentă, datorată mamei, de literatură mai ales franceză, cu multă poezie simbolistă şi postsimbolistă, dar şi cu toată literatura clasică, precum şi mult romantism german (bunicul, care-şi dăduse doctoratul la Humboldt Universität, petrecuse ani buni la Berlin; atipic pentru orientările epocilor cum fusese, îşi fixase marea pasiune asupra lui Heine); se regăseşte literatura română, uneori în ediţii originale din secolul al XIX-lea. Se mai aflau în casă numere disparate din vechile *Convorbiri literare*, mare parte din colecţia revistelor *Viaţa Românească* (Petru Bogdan, bun prieten cu G. Ibrăileanu, fusese printre membrii fondatori ai grupării), *Zburătorul* şi *Gândirea* etc. – tot ce nu-i interesase pe prăduitori. În marasmul epocii staliniste – prelungită în România mult după moartea lui Stalin, în 1953 –, Ioan (Nene) creştea între cărţi, neştiutor de ce însemna pentru unii sau pentru alţii istoria ţării şi a

oamenilor ei. Avea la dispoziţie (într-un cartier liniştit, care fusese burghez fără pretenţii, locuit mai ales de profesori de la Universitate sau Medicină) o grădină întinsă şi exuberantă, cu doi nuci tutelari plantaţi de bunici, un jugastru uriaş, mari tufe de liliac, caprifoliu, iasomie şi soc, cu ierburi şi flori din toate soiurile locului – efluvii intense le însoţeau înflorirea –, şi era înconjurat de afecţiunea şi devotamentul absolut ale părţii feminine a familiei (mamă, soră, energica mătuşă Ana, doctoriţă, tocmai scoasă de la Facultatea de Medicină pentru „atitudine reacţionară”, scăpată prin minune de la arestare şi lucrând în diverse spitale, şi o dădacă, „Manea”, călugăriţă plecată din mănăstirea Văratic, personaj bizar, debordând de o fervoare ortodoxă în ale cărei expresii discursive copiii decelau, cu duioşie, fireşte, dar şi cu multă veselie, sâmburii tuturor contradicţiilor şi ereziilor; copiii o iubeau şi au învăţat de la ea de mici „rugăciunea inimii”, care-i însoţea ei viaţa ca un murmur de fond). În amintirile de mai târziu, „casa maternă” va reprezenta pentru el „acea geografie a certitudinii” (*Jurnal* inedit, 1973) şi, împreună cu pădurile din jurul mănăstirii Văratic, pe unde se petreceau vacanţele copilăriei, „tărâmul mitologiilor mele personale” (*id.*) – peisaj de o intensă frumuseţe ameninţată, sfâşietoare în precaritatea ei, loc însă şi al absenţei, scrutat, de la un timp încolo, cu nerăbdare. Aflase de timpuriu că unii strămoşi ai săi veniseră din Grecia, alţii din Trebizonda, ceea ce predispunea oarecum la visare. În jur, istoria era furată, transformată în minciună terorizantă. Viaţa interioară, hrănită de povestiri (fragmentare şi prudente, excesiv cenzurate din frica maturilor de a nu inculca semne prea evidente ale „originii nesănătoase, burgheze”, care puteau antrena represalii asupra „duşmanului de clasă”) despre oameni şi lucruri care nu mai existau sau care ar fi putut să fie – grade şi feţe diverse de fantasmagorie risca să devină excesivă. Era compensată de înclinaţiile sănătoase ale băiatului spre

jocuri sportive şi de o salutară, irepresibilă ambiţie – primă formă de voinţă –, vădită odată cu intrarea într-o colectivitate din afara familiei şi a prietenilor.

1956, septembrie-1967, iunie

Ioan urmează cursul primar, gimnaziul şi liceul la Iaşi, la Şcoala „Vasile Alecsandri” (în virtutea proximităţii de locuinţă, aşa cum era obligatoriu; şcoala funcţiona atunci în fostele case Alecsandri, în apropierea Facultăţii de Medicină, la câteva străzi depărtare de Sfântul Atanasie). Atras în egală măsură de matematică, fizică şi ştiinţe naturale, ca şi de literatură şi de studiul limbilor, băiatul obţine fără efort micile performanţe şcolare: premii de an, premii la concursuri literare şi de fizică (a avut un bun profesor de fizică, pe Camil Motaş); învăţa engleza acasă, vorbea de mic franceza, iar la şcoală profită cât poate de lecţiile de germană şi rusă. Colecţionează cu pasiune mostre de roci şi pietre, pene, timbre, insigne şi monede, îşi face insectare şi ierbare. Cu ajutorul mamei, improvizează un mic laborator pentru experienţe de chimie, începe să facă fotografii şi le developează singur. Face puţin pian cu un bătrân domn Iakovlev (rus refugiat din 1917), dar la o strâmtorare mai accentuată pianina trebuie vândută (ciudat fusese că pianul mare al bunicii, care urmase cândva Conservatorul la Iaşi şi trecuse aproape de o carieră muzicală, dispăruse odată cu celelalte lucruri din locuinţă, în schimb pianina se păstrase) şi astfel, odată cu orele de pian, în casa rezonantă din Sfântul Atanasie încetează, în 1962, şi „serile muzicale”, modeste, desigur (se bazau pe voci şi pe pian, rareori pe o vioară) şi nu neapărat înălţătoare, dar entuziaste şi amuzante, animate de vechiul prieten al părinţilor, dirijorul şi muzicologul George Pascu. Ioan avea o bună ureche muzicală; mai târziu îi plăcea să reproducă, fluierând subţire şi precis, partiturile diferitelor instrumente din piese întinse.

Copilul începe să scrie de pe la 12 ani, de când încă

lectura-i favorită era *Vaillant*, singura revistă străină pe care o putea primi (prin care se infuza, mai mult sau mai puţin subtil, ideologia stângii franceze); scrie povestiri, începe romane, apoi „lucrări” de astronomie – compilate, toate, din cărţi vechi şi împodobite cu desene de constelaţii şi cu tabele. Întrucât, i se spusese, străbunicul, pe când lucra la Observatorul Astronomic din Paris, îl cunoscuse pe Camille Flammarion (informaţie necontrolabilă), volumele ferfeniţite din *la pluralite des mondes habites* a acestuia din urmă, din biblioteca aluvionară, îi erau principala sursă de inspiraţie. De la 14 – 15 ani încerca traduceri din Baudelaire şi din Hoffmann, dar mai ales, brusc pasionat de Poe, traducea, după versiunea franceză a lui Baudelaire (din *Histoires extraordinaires* şi *Nouvelles histoires extraordinaires*), parte din povestirile poeşti selectate de poet. Propriile sale povestiri vor primi un semn poesc, iar realitatea însăşi se putea colora astfel, şi o fisură persistentă în zidul susţinător al casei din Sfântul Atanasie (terenul fiind într-o uşoară pantă, o parte a clădirii era înălţată de un zid) îl făcea să fie proclamat, de prin 1963, drept „zidul casei Usher”. În 1965 începe să trimită scrisori şi proze (semnate E.H. – în plină descoperire, acum, a lui Hemingway şi în general a romanului american, aşadar a unui filon complet diferit de cele estetizant-decadente anterioare) la „Poşta redacţiei” ţinută de Geo Dumitrescu în revista *Contemporanul*. Se regăsea în fronda acestuia din volumul *Libertatea de a trage cu puşca*, iar „câteva poeme din *Aventuri lirice*” şi le pusese „drept căpătâi sentimental” (scrisoare către Geo Dumitrescu, 16 septembrie 1966). Poetul va mărturisi că scrisorile şi textele vădeau atâta maturitate şi obişnuinţă cu scrisul, încât crezuse că i s-a pus la cale o farsă. Culianu debutează la 17 ani în revista ieşeană *Cronica* (4 martie 1967), cu povestirea *şi-am râs prosteşte, fără voia mea* (titlul reia un vers al lui Geo Dumitrescu). Citise în prealabil povestiri în cenaclul revistei şi fusese bine primit

(printre alte comentarii favorabile, le stârnise şi pe cele ale istoricului literar Leon Volovici, aflat în public), în iunie 1967 termină, ca şef de promoţie, secţia reală a liceului, dă bacalaureatul, iar în iulie susţine examenul de admitere la Facultatea de Limba şi Literatura Română din Bucureşti. Într-o *Scheda biografică* scrisă în italiană, datată „4 luglio 1987”, prezenta pe scurt această perioadă (traducerea ne aparţine): „La 17 ani e foarte tare la fizică, dar se simte irezistibil atras de idei şi ar vrea să urmeze filosofia, numai că aceasta nu-i altceva decât dogmatism marxist şi «socialism ştiinţific», adică doctrina cuceririi pământului de către comunismul de pecete sovietică. La 17 ani începe să publice povestiri în reviste locale şi apoi la Bucureşti; şi aşa se hotărăşte să dea examen de admitere la Universitatea din Bucureşti”.

1967 – 1972

Era prima lui evadare – şi, după spusele-i de mai târziu, deşi dorită (şi resimţită deja ca o obligaţie faţă de o lege a lui interioară), aceasta n-a fost deloc uşoară: „Nu-mi pot explica rezistenţa şi chiar indiferenţa cu care m-am descurcat rapid, înfruntând medii străine şi învăţând limbi grele, (...) decât prin trauma cauzată la 17 ani de mutarea de la Iaşi la Bucureşti. Experienţa asta a fost mai cruntă decât oricare – deşi, evident, n-am schimbat limba şi am avut la Bucureşti relativ mulţi şi buni prieteni (...). După aceea, a fost uşor să trec de la Roma la Milano, de la Milano la Paris, de la Paris la Amsterdam şi de la Amsterdam la Boston” (fragment publicat postum, în volumul Păcatul*âm potri*v*a spiritu*l*ui, Nemira*, 1999, pp. 172 – 173).

După un an, se transferă la secţia de italiană a Facultăţii de Limbi Romanice, Clasice şi Orientale.

Dacă o oarecare destindere politică şi culturală se manifestase în ţară încă din 1964, după stalinismul mult prelungit, despre acest timp în care Ioan învaţă la Universitatea bucureşteană se poate spune că depăşeşte

cu un an scurta perioadă de adevărată liberalizare cunoscută de cultura română în mai bine de o jumătate de secol, de la război până în 1990. Este „perioada ’68” (primăvara 1968-iulie 1971). Ca într-o bruscă descătuşare, generaţia celor de 18 ani încearcă atunci să arunce peste bord clişeele ideologice sufocante şi să se apropie, cu elan recuperator, de (ceea ce credeau ei a fi) lumea culturală apuseană. Alături de câţiva profesori, tinerii de la Litere publică eseuri, critică literară sau ficţiune în revistele *Universitas* şi *Amfiteatru*, în *Contemporanul* sau *Luceafărul* (seria veche; semnătura lui Culianu se întâlneşte în aceste reviste de cca. 50 de ori), se avântă în cercetare şi în discuţii pasionate la cercuri de estetică, literatură comparată, folclor şi antropologie, fac deplasări în echipă pentru anchete folclorice (în zona conservatoare a Maramureşului îndeosebi). Ioan îi va evoca pe acei „mulţi şi buni prieteni” în anii următori, recules în liniştea (relativă) a studiilor sale italiene; poate că asprimea vremurilor care au urmat va fi acoperit sau chiar corodat amintirile fiecăruia. Este de sperat totuşi ca „mulţii şi bunii” să-şi poată reapropia câteodată, concentrându-se mental asupra anilor de atunci, imaginea unui spaţiu-timp de o intensitate stranie, luminat – cine ştie? – chiar de vreo uşoară evanescenţă metafizică.

Ioan are profesori pe care-i admiră (unii dintre ei i-au fost şi prieteni, în ciuda diferenţei de vârstă) – Cicerone Poghirc, Mircea Martin, Nina Faţon, Matei Călinescu, Savin Bratu, Mihai Pop ş.a. Dintre studenţi, un „grup de 7” se formează, de nedespărţit: Şerban Anghelescu, Dorin Liviu Zaharia („acel tragic cântăreţ de muzică rock”, cum îl numeşte – fragment postum, în *Păcatul împotriva spiritului*, p. 174 –, fusese student la Filosofie), Dumitru Radu Popa, Victor Ivanovici, Silviu Angelescu, Paul Drogeanu. În cercul prietenilor intimi se numără vărul său Miron Bogdan (care studia medicina; cu câteva luni mai mare decât Ioan, se poate spune că au crescut împreună)

şi Mandy Feinghers (student la Conservator). După ce schimbase multe adrese, Ioan îşi găseşte, cu ajutorul lui Silviu Angelescu, mansarda ideală – „mansarda mea de lângă Lacuri” (*Jurnal*, 1974) –, în str. Turda 200. Aici stă în ultimii doi ani ai studenţiei, adesea în condiţii spartane (nu o dată a redus drastic suma alocată întreţinerii pentru a-şi cumpăra cărţi), mereu însă cu sentimentul euforic al unui timp privilegiat, secret, sustras istoriei, al marilor descoperiri intelectuale şi al unor experienţe esenţiale – de multe ori amestecate. Agăţate pe pereţi, se succedau mantre, mandale, devize – în anul dinaintea plecării, a dominat joyceana „Silence, exile, cunning”. Se poate spune că ajunsese la o mare stăpânire de sine. Încerca să-şi impună o disciplină severă de lucru – ascetică în unele perioade (alternând în primii ani, ce-i drept, pe când încercase să-şi compună un personaj „între beatnik şi aristocrat”, cu timpuri dionisiace). Se clarifica pentru el o nostalgie platonică a ordinii şi rigorii, a frumuseţii ordonate; şi, derivat, o nostalgie a „educaţiei clasice”, invocată şi în acest fragment scris la 19 ani, intitulat *Misterul educaţiei clasice*: „Am invidiat extrem de mult educaţia clasică a lui Thomas de Quincey. O educaţie rigidă şi serioasă înseamnă mai mult decât orice libertate a spiritului. Faptul că la 15 ani discuta împreună cu studenţii din Oxford despre paternitatea cutărui tratat medieval de retorică se leagă de amintirea discuţiilor mele de la 15 ani. Neavând o pregătire temeinică în nicio direcţie, copleşit de lecturile cele mai variate, nu puteam da la iveală decât sentinţe poetico-morale lipsite de fundamentul ontologic obligatoriu”.

O fostă colegă de facultate, Dana Popescu-şişmanian, evoca astfel anii ’68 şi figura lui Ioan: „Ne trezeam atunci, adolescenţi într-o Românie ce schimba domnii, ca dintr-un coşmar (...). Poate dintr-o sete avidă de compensaţie spirituală faţă de dirijismul desfigurant, ne-am aruncat cu patimă exclusivă în aventuri intelectuale rar sau deloc

încercate în România postbelică: hermeneutică, istorie a religiilor, teorie literară, gramatică transformaţională, semiotică, antropologie şi etnografie structurală, psihanaliza mitului, cea a simbolului, gnosticism, orientalism. Aproape un joc cu mărgele de sticlă (...). Cine însă dintre studenţii de atunci ar putea spune că fără Ioan Petru Culianu am fi fost aceiaşi – sau că tot ce a fost ar fi fost, fără el, cum a fost? Ne era coleg, dar erudiţia lui (...), cât şi aura de spiritualitate ascetică pe care o degaja apariţia sa, totuşi prin nimic spectaculară, pe culoarele facultăţii, îl singularizau în mod absolut (...). Mulţi (...), direct sau indirect, gravitau în jurul siluetei sale intelectuale ce părea, cu discreţie dar cu insistenţă, să indice o «cale»” („Cum se măsoară o crimă?”, Lupta, Paris, 15 iun*ie 19*91; în voi. Păcatul împotriva sp*iritulu*i*, ed. cit., p. 236).* I*oa*n *înv*aţă latina cu prof. Cicerone Poghirc, sanscrita cu prof. Sergiu Al-George, sanscrita şi hindi cu prof. Prabuddh Vidyasagar din Hyderabad, care a predat patru ani ca lector de limba hindi la Bucureşti; începe să înveţe limbile greacă, arabă şi ebraică. Studiază lingvistică generală şi a limbilor romanice, cultură italiană; îşi concentrează interesul asupra Renaşterii italiene, cercetând-o mai cu seamă în izvoarele ei platonice şi cabalistice. Un proiect tainic, pe care nu l-a putut împlini, a fost de a obţine o bursă pentru a începe cu adevărat să studieze Cabala.

Îi cad în mână, încă din anul I de facultate, primele lucrări „noi” ale lui Mircea Eliade (cvasi-prohibite oficial în ţară, dar circulând destul de nestânjenit; la Iaşi, avea în bibliotecă volumele româneşti *Oceanografie* – 1934 şi *Salazar şi revoluţia din Portugalia* – 1942): *Aspects du mythe* din 1963 întâi, urmată de *Le mythe de 1 eternei retour* (ediţia din 1969) şi de marile tratate despre yoga şi despre morfologia sacrului. Culianu îi scrie lui Eliade în 1971, trimiţându-i şi două lucrări: *Coincidenţia oppositorum la Giordano Bruno* (oct. – nov. 1970) şi (o

variantă la) *Soarele şi Luna*. Răspunsul imediat al lui Eliade şi judecata favorabilă asupra lucrărilor sunt decisive: Culianu se hotărăşte să se consacre istoriei religiilor. „Scrie-mi în continuare”, îi spune în răspuns Eliade, ca un *avant-gout* al înţelegerii şi generozităţii sale, „şi nu te sfii să-mi ceri şi cărţi. Asta îmi va aduce aminte de vremurile când şi eu ceream cărţi de la profesorii din Occident şi le şi primeam! „(citat din memorie). Din câte ştim, şi dacă va fi cerut cărţi, iar Eliade i le va fi trimis, „poşta românească” n-a funcţionat decât o dată – şi atunci fie din neatenţie, fie printr-un miracol. Descoperindu-l pe Eliade, Culianu reintra (şi avea s-o facă în felul său), fără să ştie încă, pe firul unei anumite tradiţii a cercetării din cultura românească.

Câteva dintre scrierile juvenile ale lui Ioan au rămas în memoria colegilor săi: cele două lucrări citate, o analiză la El *Desdichado* al lui Nerval, o lucrare despre proza lui V. Voiculescu – *Orbul şi ologul. Pe urmele unui motiv din proza lui V. Voiculescu* (datată 6 – 7 dec. 1971), reluată în exil în alte două variante. Scrie şi teatru; refuză chiar un premiu acordat la un colocviu studenţesc pentru piesa *Fântânile Romei*; bucata de rezistenţă păstrată în acest domeniu este *Oreste, regele sunetelor* (inclusă în volumul *Arta fugii*, publicat postum, Polirom, 2002). În iunie 1972 îşi susţine lucrarea de licenţă cu titlul *Marsilio Ficino e il platonismo nel Rinascimento* (inedită, 142 pp. dactilo), coordonată de prof. Nina Faţon, care era şi şefa catedrei de italiană. Culianu va păstra întotdeauna cu pietate amintirea acestei profesoare exemplare, erudite şi modeste (va scrie un necrolog la dispariţia ei, în 1974 – apărut în *Limite*, Paris, 18/1975), cu rol important în formaţia lui intelectuală. Subiectul tezei va fi reluat în 1978 – 1979 în Olanda, dezvoltat întâi în lucrarea (inedită) *Iocari serio*: *ştiinţă şi artă în gândirea Renaşterii*, redactată parte în româneşte, parte în franceză, apoi în cartea sa de răsunet *Eros et magie* à la *Renaissance*. *1484*

(Flammarion, 1984).

Dacă „primăvara de la Bucureşti” se prelungeşte intelectual până la nefastele „teze din iulie” 1971 (întors după o vizită în China şi Coreea de Nord, dictatorul vrea să aplice o „minirevoluţie culturală”), o recrudescenţă a represiunii politice se făcuse simţită dinainte, imediat după Crăciunul 1968, când grupuri de studenţi bucureşteni (Ceauşescu se temea, după mai ’68, îndeosebi de tulburări în rândul tinerilor), într-o procesiune de altfel paşnică, defilaseră de la Universitate până la căminele din Grozăveşti, cântând colinde şi purtând lumânări aprinse în mâini (după verdictul oficial, două manifestări acute de misticism). Câţiva fuseseră arestaţi – nefericita lipsă de coeziune şi de solidaritate, specifică epocii la români, a făcut ca multora să li se piardă urmele şi tăcerea să se lase peste aceste întâmplări, cum se lăsase şi peste dramele deceniilor trecute; alţii au fost reţinuţi şi anchetaţi – printre aceştia s-a numărat şi Ioan, împreună cu prietena lui de atunci.

După ancheta din 1968 – 1969 (desfăşurată în surdină; cuvântul de ordine general al perioadei Ceauşescu a fost: *nu vrem deţinuţi politici*; de aceea şi anchetele evident politice erau împinse spre vinovăţii imaginare de altă natură) şi după ce, în ultimul an de facultate, respinge propunerile de „colaborare” pe care i le face, ca multor tineri remarcabili aflaţi în pragul absolvirii, Securitatea (prin reprezentantul ei, care se recomanda, foarte potrivit de altfel, „căpitanul Ureche”; după cum s-a aflat mai târziu, ofiţerul se numea într-adevăr Ureche, Marian Ureche), Ioan îşi vede textele apărând din ce în ce mai greu. „Din 1970 nici măcar revistele nu mă mai publicau”, îşi rememora în 1990, în interviul dat Gabrielei Adameşteanu, „pentru că eu spusesem foarte hotărât «nu» securistului care îmi ceruse servicii. (…) eu nu am fost un băiat bun. Şi cum n-am fost băiat bun, am avut semne imediat (…). Atunci a fost un semnal foarte clar că nu prea

mai am ce căuta în România” (22, 5 aprilie 1991). Volumul de povestiri intitulat Arta fug*ii,* a*nunţa*t de Editura Eminescu în planul editorial pentru iunie 1971, este interzis (nu se ştie exact ce s-a întâmplat cu acest volum; conform versiunii regretatului Mircea Ciobanu, ar fi fost tipărit, iar tirajul topit după „tezele din iulie”; oricum, dactilograma nu a fost regăsită şi nimeni nu a văzut volumul editat; el s-a putut reconstitui, parţial, din manuscrisele păstrate).

În 1971, pe când se petrecea acest episod, Ioan aştepta febril viza de ieşire, după ce facultatea îl nominalizase pentru o bursă de o lună la Siena, la nişte cursuri de vară (diverse foruri occidentale acordau burse numeroase pentru studenţi şi profesori din ţările comuniste; majoritatea se pierdeau, în acordarea unora funcţiona un trist sistem de „pile”, dar dificultatea ultimă şi cea mai mare era politică şi consta în obţinerea sau nu a paşaportului şi a vizei de ieşire de la Securitate). Era decis să rămână în Occident. Nu i s-a eliberat paşaportul. În anul următor, conducerea facultăţii l-a propus din nou, pentru o lună, la Universiti per Stranieri din Perugia (bursele au fost oferite de Ministerul italian de Externe). A obţinut paşaportul cu viza pentru Italia. Era la două săptămâni după licenţă şi imediat după „repartiţie” (statul asigura, cel puţin formal, o slujbă la terminarea studiilor): postul de asistent la catedra de italiană îi fusese refuzat („ministerul nu a aprobat schema”, i s-a spus), în ciuda recomandărilor călduroase ale profesorilor. Culianu hotărăşte să părăsească definitiv România socialistă. Pleacă la 4 iulie 1972.

În urmă, este considerat „transfug” şi i se intentează un proces politic aiuritor. Este condamnat, în contumacie, la 6 ani de închisoare. Avea 22 de ani. Pentru mulţi dintre cei care-i fuseseră apropiaţi, după plecarea lui lumea şi-a estompat contururile.

1972, iulie-octombrie

Universitatea din Perugia îi reînnoieşte de două ori bursa pentru Corsi di Alta Cultura. În octombrie, locuieşte la prieteni.

1972, noiembrie-1973, martie

Culianu cere azil politic în Italia. Este obligat să petreacă cinci luni de zile în lagărele de la Trieste şi Latina. Este perioada cea mai dificilă din existenţa lui, o *Nekya*. Are o tentativă de sinucidere. La 13 decembrie

1972, obţine azilul politic – este „rifugiato ai sensi della Convezione di Ginevra 1951”.

1973, aprilie-1976, noiembrie în martie 1973, se află din nou cu o bursă la Perugia, trece un examen final la Corsi di Alta Cultura cu rarisimul 30/30, obţine premiul „Antonio Lupatelli”. Poate reîncepe să înveţe şi să scrie, mai întâi sporadic, în timpul pe care i-l lasă slujba de *collaboratore alla ricerca* pe care o îndeplineşte, începând din 9 aprilie, la Istituto Europeo per TUnificazione del Dirito del Lavoro din Roma. îi scrisese lui Eliade şi primise de la Chicago răspunsuri prompte, încurajatoare, binevoitoare, dar inevitabil neangajante (prima scrisoare dintre cele peste 80 păstrate de la Eliade este datată 4 august 1972, exact o lună de la plecarea lui Ioan din ţară). În toamnă, i se acceptă participarea la un concurs pentru o bursă de studii la Universiti Cattolica del Sacro Cuore din Milano. Impresionat de performanţele la toate probele ale tânărului refugiat, cu o înţelegere care i-a fost acestuia într-adevăr providenţială, prof. Ugo Biachi sprijină omologarea efectivă a reuşitei, în ciuda dificultăţilor birocratice atrase de lipsa certificatelor de studii din ţară. Intră în Departamentul de Ştiinţe Religioase al Universităţii. Anii italieni următori ai lui Culianu sunt extraordinar de bogaţi sub raportul achiziţiilor ştiinţifice. La Milano îşi adânceşte studiile filologice, filosofice şi face studii teologice. Învaţă sistematic greaca şi ia cursuri de ebraică; susţine examene de teologie dogmatică şi biblică, timp de trei ani; lucrează în istoria religiilor, în special în

istoria creştinismului, sub îndrumarea lui Bianchi. Iniţial, alesese ca subiect pentru teza de doctorat „psihologia buddhistă şi psihologia adâncurilor” (scrisoare către Şerban Anghelescu din 26 – 27 oct. 1973), dar după câteva luni se orientează spre studiul creştinismului timpuriu şi al dualismului. În rânduri scrise peste mulţi ani, editate postum, reflectează asupra cauzelor profunde ale acestei alegeri: „Atunci când, în 1973, mi-am schimbat domeniul de cercetare din indologie în gnosticism şi am studiat în consecinţă cu Ugo Bianchi la Milano, aproape patru ani, timp în care am dat diferite examene de creştinism timpuriu, Noul Testament, teologie biblică, antropologie, istorie medievală şi alte câteva discipline, m-am simţit atras de gnosticism într-un fel pe care Hans Jonas (...) l-ar fi numit «cu rădăcini existenţiale». Acum (...) cred că modul meu de a privi lumea în acea perioadă deriva cu siguranţă din cei douăzeci şi doi de ani pe care i-am petrecut într-una din cele mai totalitare ţări comuniste: România. Am evadat de acolo în 1972, dar trauma a mai persistat încă vreo zece ani (...). Dacă eu mi-am aflat vindecarea, România nu şi-a aflat-o încă, dar acesta este cu totul alt subiect. În orice caz (...), rămân cu o datorie amară faţă de acei Arhonţi ai răului care m-au alungat în exil, până mi-am găsit o patrie primitoare (The Tree of Gnos*is. Gnostic Mythology from* E*arty Christianity to Modern Nihilism, HarperCollins,* San Francisco, 1992, p. XVIII; citat din ed. rom., Arborele gnozei. *Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern, trad. de Corin*a Popescu, Nemira, 1998, p. 17).

După ce peregrinase pe la nenumărate adrese în primul an al şederii în Italia – iar adresa cea mai de durată, de la Latina, era de sinistră amintire –, din octombrie 1973 până în noiembrie 1976 locuieşte la Domus Nostra, căminul-pensiune al Universităţii Catolice; desigur, situaţia lui materială este departe de a fi strălucită. În schimb, se bucură din plin de disciplina de studiu, de resursele

marilor biblioteci italiene, de prietenia caldă a unor colegi – Gianpaolo Romanato şi Mario Lombardo, în primul rând –, de călăuzirea atentă şi afectuoasă a lui Bianchi. În afara insulei de reculegere şi studiu oferite de Cattolica, Italia în care ajunsese Ioan se află în plină criză: Brigăzile Roşii comit atentate, se fac descinderi chiar în amfiteatre, cine nu este declarat de stânga poate fi uşor etichetat drept „fascist”, relaţiile dintre oameni nu sunt neapărat duioase sau bazate pe încredere, ci mai curând subordonate profitului, adevărul în ceea ce priveşte Estul comunist nu interesează pe nimeni etc. Singurătatea şi amărăciunea exilului sunt realităţi cărora trebuie să le facă faţă de acum înainte. Pe fundalul acestor percepţii, Culianu proiectează enorm asupra figurii lui Eliade; acesta rămâne, până la dispariţia sa din 1986, şi unul dintre puţinii oameni cu care va putea comunica – în scris sau direct – în limba lui maternă (corespondenţa către familia şi prietenii din ţară, interceptată, de multe ori oprită de Securitate, se subţiază; rareori se găseşte câte un călător de încredere care acceptă să poarte clandestin vreun mesaj până în Bucureşti sau Iaşi. Familia, tot ce lăsase în ţară, intră într-o „altă”, dureros închisă, îndepărtată lume). În 1973 (re) începe să publice şi, chiar dacă între data scrierii unui text şi momentul apariţiei lui distanţa este uneori mare, reintrarea într-un circuit deschis al ideilor are o importanţă vitală pentru el. Primul său articol apărut în Occident este despre un poet român pe care-l preţuia: *Dan Laurenţiu* (în *Fier a Letteraria* 49), poet al stărilor crepusculare, despre care ar fi dorit să scrie mai mult, într-un volum pe care-l plănuise cu titlul de *Arborele cenuşii*.

Întâlnirea dintre Culianu şi Eliade se petrece în septembrie 1974, la Paris. Culianu o descrie în *Jurnal*, promiţându-şi să revină asupra acelor momente învolburate. N-a apucat s-o facă (ecouri se găsesc şi într-unul din romanele nedefinitivate din perioada italiană, *8 camere*: au fost cel puţin două astfel de proze întinse, pe

lângă altele scurte; se păstrează povestiri şi fragmente din romanele neîncheiate). Trecerile lui de atunci prin Paris însemnau ieşiri tulburătoare din liniştea greu cucerită în campusul de la Cattolica. Erau, în acelaşi timp, dorite ca nişte evadări şi trăite contradictoriu, pentru că-i întâlnea pe conaţionalii săi, unii dintre ei sincer admiraţi, alţii pe care, i se sugera, ar fi trebuit să-i vadă aureolaţi, ca un tânăr recent venit din ţară ce era, cu prestigiile necondiţionate ale culturii interbelice sau ale luptei politice; or, cum raportul lui cu aureolele a fost îndeobşte problematic – până la „tare” –, în aşteptarea unei estimări mai în cunoştinţă de cauză şi echilibrate de exercitarea simţului critic, prefera să se menţină faţă de cei mai mulţi într-o afabil-politicoasă rezervă. Întâlnirea „în carne şi oase” cu Eliade nu este, după mărturiile existente, lipsită de emoţii (surâzător-estompate) de ambele părţi. „Iată-te, aşadar”, îl întâmpină profesorul. Pentru tânărul Culianu, în profunzime ea înseamnă însă o fulguraţie într„o luptă” a sa „cu îngerul”, „începută la 17 ani” (*Jurnal*, ian. 1975).

Eliade îi apare *ca un şaman* (seara, în apartamentul parizian unde se adunaseră românii, îl şi găseşte într-un rând retras pe o canapea, şoptind cuvinte misterioase). Se întâlnesc de mai multe ori, pentru lungi peripatetizări în doi, pe bulevarde şi pe cheiurile Senei. Pe un exemplar din *Traité d'histoire des religions* pe care i-l dăruieşte, Eliade îi scrie: „Omagiul seniorului, fericit că nu va rămâne singur”.

În toată perioada italiană, activitatea lui Culianu este debordantă, de „şantier multiform” („E stenic şi reconfortant [...] să asist [...] la un şantier multiform şi febril, aşa cum îţi stă bine Dumitale...”, îi scria Eliade la 19 sept. 1975), din care încep să răsară lucrările finite. În 1975 petrece un semestru (iarnă-primăvară) la Divinity School din Chicago, ca student postdoctoral, lucrând cu Eliade şi cu alt mare istoric al religiilor, Carsten Colpe. Câteva săptămâni stă la New York şi la New Rochelle,

unde îl întâlneşte pe Hans Jonas, a cărui viziune existenţialistă asupra gnozei (din Gnosis und s*pătant*i*ker Geist, I 19*3*4, ÎI* 1954, sau din The Gnostic *Rel*i*gion: T*h*e Messag*e *of* t*he Alie*n *G*o*d a*n*d the Begining o*f *Christia*n*ity, 1958) form*a tocmai subiectul lucrării sale italiene „di laurea”. Reîntors la Milano, îşi susţine licenţa – teza Gnosticismo *e pensiero* c*o*n*temporane*o*: Hans Jonas* f*u*sese *îndr*umată de Ugo Bianchi. Titlul italian obţinut este Dottore în l*ettere, di*s*ciplina* Istoria Religiilor. Cu unele modificări, teza va fi publicată la L'Erma di Bretschneider (Roma), în 1985.

1976 – 1986

După susţinerea tezei, Culianu avea o poziţie deja bună şi mai ales extrem de promiţătoare în mediul academic italian. I se oferă un contract de patru ani la Milano, lucrează cu Bianchi, pe care adesea îl înlocuieşte la cursuri; ar putea să predea istoria religiilor şi la Roma. I se propune să se ducă în India. În mod semnificativ, gama alegerilor se va polariza pentru el pe axa Orient-Occident: între India şi Olanda. Alege Occidentul, din varii motive – unele foarte concrete, legate de situaţia sa de refugiat politic în Italia; altele mai adânci, ţinând de coerenţa unor teorii proprii (cu încă vizibile aderenţe heideggeriene), pe cale de cristalizare: pentru el, „grota din Himalaya” a lui Eliade şi-a pierdut deja din eficienţa simbolică, iar misticismul a fost alungat din lume. Ceea ce nu va exclude defel marea nostalgie, tentaţia enormă, totdeauna păstrată, faţă de India şi Tibetul deopotrivă anistorice şi istorice. Era vorba însă despre ce simţea el că trebuie să facă atunci; se mută aşadar (mai spre vest şi spre nord) în Olanda, la Groningen, sprijinit de prof. Willem Noomen, reputat romanist, medievist şi întemeietor, din 1969, al unei secţii de limba şi literatura română la Universitatea din Groningen. Intră în lumea academică olandeză, întâi ca asistent la Facultatea de Litere, în noiembrie 1976 (în 1978 va obţine *tenure* şi, ulterior, va fi profesor asociat).

Va lucra aici cu studenţi interesaţi de exotica cultură română, ţinând cursuri de literatură română, de romanistică şi teorie literară. Secţia are o impresionantă bibliotecă românească, fondată de prof. Noomen, pe care Culianu o îmbogăţeşte în tot timpul şederii sale acolo (făcând apel la donaţii particulare, pentru că nu avea relaţii oficiale cu ţara). Predă şi un curs de istoria religiilor (la Groningen, oraşul unde profesase şi publicase Gerardus Van der Leeuw, funcţiona un foarte activ grup de lucru în istoria religiilor, condus de prof. Hans G. Kippenberg), conferenţiază pe teme legate de cercetările sale (Renaştere, gnosticism etc.). Speranţa de a ocupa o catedră de istorie a religiilor în Olanda nu i se împlineşte. Şi de fapt, din ce în ce mai clar, i se conturează intenţia, conformă şi cu vederile lui Eliade privitoare la direcţia principală a istoriei religiilor în anii aceia, de a ajunge să reprezinte disciplina în Statele Unite. Începuseră să-i apară studii şi articole în publicaţii diverse, în primul rând în revistele de istorie a religiilor: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (publica din 1974), *Aevum* (din 1975), *Numen* (din 1975), *Acta Philologica* (din 1976), *Neophilologus* (din 1978), *Revue de l'Histoire des Religions*, *History of Religions*, *Rivista di Storia e Letteratura Religioasa* ş.a. Odată cu congresul de la Lancaster, din septembrie 1975, al IAHR, începuse şi seria participărilor la întâlniri internaţionale de istorie a religiilor.

În 1978 apare prima lui carte, în Italia, monografia *Mircea Eliade* (Cittadella Editrice, Assisi). Eliade apreciază superlativ studiul, ca nepreţuit pentru specialişti, întrucât structurează pentru prima dată o viziune coerentă de ansamblu asupra operei sale şi, pe de altă parte, pune la locul ei în acest ansamblu etapa românească, esenţială în formaţia sa (scrisoare din 6 apr. 1978). Culianu era desigur de mult familiarizat cu scrierile lui Eliade. Pentru împrospătarea lecturilor privind rădăcinile româneşti ale

operei, se bazase în mare parte pe materialul substanţial furnizat de Eliade însuşi, iar pentru contextul istorico-social al epocii, pe documentarea în premieră pe care reuşise s-o facă Roberto Scagno, un tânăr doctorand italian. Ecourile cărţii sunt favorabile şi se poate spune că abundente în Italia, chiar dacă în general nu disting comentariul discipolului de poziţiile teoretice ale maestrului (Culianu se va referi la această receptare în 1982, v. „Mircea Eliade et la pensée moderne sur l'irrationner, în *Dialogue*. *Revue d'Études Roumaines et des Traditions Orales Mediterraneennes*, Montpellier, nr. 8/1982; trad. rom. În volumul *Studii româneşti* /, Nemira, 2000, pp. 304 – 320).

Cam în aceeaşi vreme însă, în Italia încep să se facă auzite atacuri ideologice la adresa savantului de la Chicago, bănuit de a fi avut un trecut apăsat de dreapta în România, înainte de război. Prieteni italieni îi atrag atenţia lui Culianu asupra recent apărutei *Enciclopedia delle religioni* a lui Ambrogio Donini (Milano, 1977), vine apoi cartea lui Furio Jesi, *Cultura di destra* (Milano, 1979). Pentru Culianu, plecat în exil foarte de tânăr şi după studii acaparante în alte domenii, subiectul dreptei româneşti dintre războaie se poate spune că nu existase. În ţară, comanda oficială unică oculta trecutul sau îl falsifica; fenomenul legionar, odată cu mare parte din istoria ţării de până la „eliberarea" de către Armata Roşie în 1944, era expediat prin anatemizare (ceea ce, la drept vorbind, în necunoştinţă de cauză şi prin reacţie simplistă, dar firească, la totalitarismul de stânga, ar fi avut de fapt darul de a trezi simpatii faţă de „duşmanii duşmanilor noştri" – aceste rudimentare mecanisme psihologice au şi fost speculate mai târziu, de naţional-comunismul anilor '80). Realitatea vieţii punea cu totul alte probleme, iar pentru luminarea trecutului barat ar fi trebuit întreprinse cercetări care nici acum, din nefericire, nu sunt duse până la capăt. În familia lui Ioan, unele amintiri lăsate de

evenimentele care nu erau totuşi foarte îndepărtate – ci numai îngheţate – ieşeau rareori la iveală; mama evocase în câteva rânduri percheziţiile dure făcute de legionari în 1940: năvăliseră în casă în zori, numeroşi, înarmaţi, îl ţinuseră pe bunicul culcat sub ameninţarea pistolului şi răscoliseră peste tot în căutare de „broşuri de stânga". Ca profesor şi rector care se ridicase împotriva legii *numerus clausus* şi intervenise repetat pentru oprirea amestecului legionar în Universitatea ieşeană. Petru Bogdan avusese toate motivele să se teamă pentru viaţa lui şi a familiei lui. Fusese numai ameninţat şi pensionat forţat în 1940.

Documentându-se, între 1975 – 1977, pentru scrierea cărţii despre Eliade, Culianu îşi făcuse desigur o imagine despre felul – diferit de cel evocat mai sus – în care profesorul traversase istoria zbuciumată antebelică. Tratase capitolul obiectiv şi onest, în limitele informaţiilor obţinute. Problema nu se deschisese realmente pentru el, care studia opera ştiinţifică a lui Eliade. În linia aceleiaşi atitudini fireşti, pus în faţa materialelor din Italia, a început în 1978, pe când monografia era deja încheiată, să-l întrebe pe Eliade *ce anume se întâmplase atunci*, convins că interesul tuturor – în primul rând al lui Eliade însuşi – era să se clarifice lucrurile şi să se răspundă astfel, ferm, insinuărilor şi zvonurilor care nu puteau fi decât calomnioase. În aceeaşi perioadă a avut loc un episod trist şi supărător, legat de poetul Horia St ama tu. Pe de o parte, fusese insistent rugat să scrie, pentru o publicaţie din exil, un articol despre poezia lui Stamatu („... am scris articolul în 1*977 [...].* Pe atunci nu citisem nimic altceva despre Garda de Fier decât teza lui Scagno..." – scrisoare către Mircea Eliade, 19 oct. 1978), articol care l-a nemulţumit pe poet (acesta interpretându-i unele pasaje cu totul nevinovate drept aluzii la propriul său trecut legionar) şi a provocat vârtejuri de o nocivitate greu estimabilă printre admiratorii săi din Paris, din Germania sau din alte locuri. (Târziu, în octombrie 1990, un text

scurt intitulat „O şansă unică”, publicat în Lumea liberă *românească* d*in New Yor*k, relata întâmplarea, transformând-o într-un exemplu pentru ce pot însemna pe lume neînţelegerea, închistarea, fixitatea, refuzul dialogului – v. textul în voi. Păcatul împo*triva s*p*iritului, ed. cit.,* pp. 134 – 139. Poetul este desemnat cu iniţialele H.S...) Pe de altă parte, Eliade i-a sugerat să se adreseze aceluiaşi Horia Stamatu pentru a obţine informaţii despre mişcarea legionară – Culianu a obţinut într-adevăr nişte texte care l-au cutremurat şi l-au convins că „Garda de Fier are, în mod inechivocabil [s/e /], un caracter fascist şi antisemit” (scrisoare către Horia Stamatu, 2 febr. 1978). Nu mai puţin, a crezut în continuare, în lipsa dovezilor contrarii de bună credinţă (simplele aserţiuni ale lui Donini, „comunist de strictă obedienţă faţă de Moscova” – v. „Mircea Eliade und die blânde Schildkrote”, în voi. H.P. Ducrr [ed.].

Die Mitte der Welt, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 216 – 243; trad. rom. În *Studii româneşti* /, ed. cit., pp. 328 – 360 –, nu constituiau nicidecum o probă), că atingerile lui Eliade de ideologia şi de politica Gărzii au fost minime şi că ele trebuiau explicate.

Eliade însuşi a dat curând semne că nu împărtăşeşte optica discuţiilor deschise. Nu semne brutale, dimpotrivă – se arată doar, în scrisori şi discuţii, uşor nemulţumit de faptul că teza lui Scagno scosese din ţară un material, în fond, fără importanţă; este recunoscător pentru intervenţiile lui Culianu în apărarea lui, dar ar socoti nimerit să nu se mai răspundă atacurilor calomnioase. Finalmente, pentru traducere în franceză, preferă să recomande altă carte consacrată lui, care nu atingea subiectul spinos. Între Eliade şi Culianu, trecutul legionar al savantului va rămâne întotdeauna un sâmbure opac – o umbră persistentă, pe care profesorul nu a vrut s-o alunge. Culianu a scris mult pe această temă, apărându-l pe Eliade până la sfârşit, în limitele impuse de onestitatea

fundamentală care-l caracteriza şi acuzând ceea ce era de acuzat. Făcând acestea, a supărat multă lume: a suportat presiuni din partea diferitelor cercuri ale exilului românesc din Paris, Germania şi Spania, care nu se întreceau defel în a lua „apărarea” lui Eliade în alt mod decât în furtunoase şedinţe de cenaclu; a întristat-o pe Christinel Eliade; a stârnit, din nefericire, şi nerăbdarea unor prieteni sinceri din lumea savantă care se bazau pe el pentru ca „această istorie cu Eliade” să fie în sfârşit clarificată. Dar, mai ales, fără să ştie, a stârnit agitaţie în cercurile româneşti dure de dreapta din Statele Unite, aflate în relaţii oculte cu persoane din România şi din Italia. Opinia lui a suferit modificări în timp. Între 1978 – 1984, *fondul* articolelor sale a coincis în esenţă cu spusele lui Eliade însuşi, pe care nu le punea la îndoială de vreme ce nimic absolut concludent nu părea să le contrazică, spuse rezumate într-o scrisoare (inedită, ca şi toate celelalte) din 1 martie 1978: „Eu n-am fost nici antisemit, nici pronazist”. După dispariţia lui Eliade, în vara lui 1987 mai exact, numărul informaţiilor de necontestat atestând apropierea lui Eliade de Gardă a crescut. Culianu a dorit atunci să publice în Statele Unite, împreună cu prof. Matei Călinescu şi cu prof. Wendy Doniger, articolele politice de dreapta ale lui Eliade din anii ’30, în traducere engleză (şi astăzi existentă, rămasă inedită peste ocean). Planul s-a lovit de opoziţia văduvei lui Eliade. (în 1990, propunea această culegere, în versiunea românească originală, evident, şi unei edituri din România; nu a primit niciodată răspuns.) în 1991, schiţase planul unei alte cărţi, cu o alcătuire mai complexă: documentele urmau să fie trimise multor personalităţi ale lumii culturale contemporane, unele deja implicate şi altele neimplicate în discutarea „chestiunii Eliade” (printre alţii: Vittorio Lanternari, Bruce Lincoln, Matei Călinescu, Ivan Strenski, Jonathan Z. Smith, Radu Ioanid, Paul Ricoeur, Moshe Idel, Gherardo Gnoli, Wendy Doniger, MacLinscott Ricketts), care ar fi fost rugate să-şi

spună părerea asupra lor, într-un număr limitat de pagini. Volumul urma să fie înaintat la Macmillan. În mai 1991, cu câteva zile înainte de dispariţie, primise din varii direcţii (profesorii Nathan A. Scott, MacLinscott Ricketts, Bryan Rennie ş.a.) scrisori şi materiale legate de acelaşi subiect al participării lui Eliade la politica dreptei româneşti (independent, probabil, de noua carte proiectată, rămasă la stadiul de simplă schiţă); după tragedia petrecută, prezenţa acestor hârtii pe masa lui de lucru se încarcă de sumbre semnificaţii.

Culianu a încercat să echilibreze marea lui afecţiune pentru profesor, loialitatea, onestitatea (intelectuală şi nu numai) şi „această veche, depăşită noţiune de onoare" (formulă care apare în mai multe scrisori ale sale); întreprinderea a putut fi purtătoare de enorme riscuri – până la riscul suprem, asupra căruia Eliade însuşi păruse să-l avertizeze: în cercetarea acestui trecut întunecat, credea Eliade, „o atitudine «obiectivă» poate fi fatală autorului" (scrisoare din 17 ian. 1978). Eliade, după cum se vede, îi cunoştea bine pe actorii tragediilor din anii româneşti '30; iar din ramura activă a acestora, câţiva dintre cei împrăştiaţi prin lume îi rămăseseră (sau îi deveniseră) cu siguranţă foarte apropiaţi, chiar la Chicago (medicul său personal de exemplu, dr. Alexandru Ronnett-Rahmistriuc, fost comandant legionar, se ocupa de relaţiile externe ale Mişcării, după moartea lui Mihai Sturza, pe lângă Horia Sima) – poate prea apropiaţi chiar după gustul său, şi îngrădindu-i puţin acea libertate de care afirma, în mai multe scrisori, că se bucură.

La Groningen, Culianu face paşi spre o existenţă de aparenţe burgheze. Precarităţii materiale din anii italieni îi ia locul o bunăstare relativă; trăieşte într-un mediu liniştit, prielnic cercetării, îşi cumpără o casă, schimbă maşini, pleacă în călătorii oricând vrea şi când trebuie; îşi face prieteni – afectuoase dincolo de sobrietatea flamandă sunt în special relaţiile cu familia Noomen. Depăşeşte

dificultăţile de adaptare lingvistică (predă cursuri şi scrie curent în olandeză) şi, cu hopuri mai mari, pe cele ţinând de integrarea într-o comunitate de lungă tradiţie protestantă. La 19 iulie 1979, face cunoştinţă cu o tânără de origine română, Carmen Georgescu, aflată în Olanda de mulţi ani, cu care se căsătoreşte la 28 decembrie, în acelaşi an. Timp de cinci ani din şapte, va avea o căsnicie aproape fericită.

În ziua de 17 iunie 1980 îşi susţine doctoratul de *3-e cycle en Sciences des Religions* (*Histoire et Philosophie*) la Sorbona, cu lucrarea *Experiences de l'extase et symboles de l'Ascension de l'Hellenisme à l'Islam*, condusă de prof. Michel Meslin. Comisia a fost compusă din profesorii: L. Arnaldez, Mircea Eliade (membru onorific), Jacques Flamant – cu Michel Meslin „raporteur". Materialul tezei va sta la baza a doua cărţi: *Psychanodia I. A Survey of the evidence Concerning the Ascension of the Soul and its Relevance* (Leiden, E.J. Brill, 1983) şi *Experiences de l'extase. Extase, ascension, et recit visionnaire de l'Hellenisme au Moyen âge* (Paris, Payot, 1984). În 1981, publică, în colaborare cu prietenii şi colegii săi italieni, Gianpaolo Romanato şi Mario Lombardo, volumul *Religione e pot ere* (Torino, Marietti); contribuţia sa la volum este eseul „Religione e acerescimento del potere". Volumele şi studiile încep să se succeadă cu rapiditate – unele în tiraje mici şi în locuri mai retrase (*lter în silvis*, culegere de studii despre gnosticism, Messina, 1981; *Libra*, un *Festschrift* închinat lui W. Noomen, alcătuit de Culianu la Groningen, Dordrecht, 1983; nici volumul consacrat gnosticismului în viziunea lui Jonas, apărut la L'Erma di Bretschneider, Roma, 1985, nu are o circulaţie semnificativă în anii aceia), altele la edituri însemnate, precum amintitele două volume despre experienţele extatice şi ascensiunea sufletului; în 1984, cu întârziere faţă de perioada redactării, apare una dintre cărţile sale majore: *Eros et magie à la Renaissance. 1484* (Paris,

Flammarion). Eliade, care urmărise redactarea lucrării, fiindu-i primul lector avizat, îi scria încă din 1982 (5 febr.): „Aseară am terminat de citit *Eros*…; ultimele capitole sunt încă şi mai pasionante [decât restul]! Ajungi la rezultate senzaţionale…” Cărţile încep să-i fie traduse – în italiană, engleză, greacă. Se poate spune că, din afară văzând lucrurile, în Olanda istoria lui începe să se confunde cu istoria cărţilor sale, a celor publicate, dar şi a celor nepublicate, fie neterminate, fie definitivate, dar rămase cel puţin o vreme în manuscris. Învaţă limba coptă şi dă examene cu Gerard Luttikhuizen şi Herman te Velde. Continuă să scrie ficţiune – este vorba despre romanul Hesperus *(la un* prim nivel, un roman ştiinţifico-fantastic) şi despre altă proză de mare întindere: romanul

Tozgrec, neîncheiat în niciuna dintre cele trei variante păstrate (una se intitulează *Grădinile lui Tozgrec*). Păstrând personajul-cheie, numit Tozgrec – „despre care unii spun că ar fi Ahasverus” –, povestirea cu acest titlu, inclusă mai târziu în volumul la *collezione di smeraldi* (Milano, Jaca Book, martie 1989), desfăşoară o intrigă diferită de roman. Iar o primă variantă a cunoscutei nuvele *Intervenţia zorabilor în Jormania* datează, fără nicio îndoială, din anii de mijloc ai perioadei olandeze. Culianu însuşi, vorbind în 1990 despre *previziunile* lui referitoare la sfârşitul dictatorului Ceauşescu şi al regimului comunist din România, plasa scrierea nuvelei în 1986 – mică eroare de memorie: după cum arată manuscrisele, prima variantă, de fapt, a fost scrisă nu mai târziu de 1983 – 1984. Ea se intitulează *Grand Prix International d'Histoire* şi nu se deosebeşte mult de versiunea definitivă, încheiată într-adevăr în 1986 şi publicată în volumul *la collezione di smeraldi*. Dictatorul Gologan din nuvela-parabolă scrisă în 1983 – 84 este asasinat în 1989 şi – amănunt frapant aici, modificat în varianta editā – „primele alegeri libere în Jormania au loc în 1996”.

În aceşti ani de mare concentrare şi de productivitate

ştiinţifico-literară, interesul lui Culianu pentru ţara-i natală, niciodată pierdut, dar inevitabil trimis în planul al doilea de lupta cotidiană cu nesiguranţa existenţei şi cu birocraţiile (italiană, apoi olandeză; la început, Olanda nu-i recunoaşte statutul de refugiat, nefiind ţară semnatară a Convenţiei de la Geneva; după peripeţii cronofage, care-i trezeau neliniştile vechi şi-l deprimau, va primi cetăţenia olandeză, ajutat fără voie şi de intervenţia ambasadorului român de la Haga din acea vreme, ce-l denunţa insistent ca transfug), revine în actualitatea preocupărilor lui. În România, dictatura absurdă a lui Ceauşescu, suprapusă absurdităţilor distopice comuniste, atingea apogeul. Magazinele erau goale, iar supravegherea poliţienească mai severă decât în oricare altă ţară din Est; cele două ceasuri zilnice de televiziune aduceau, în schimb, laude neîntrerupte „înţelepciunii Conducătorului”. În mod firesc, principalele lui legături cu ţara erau cele cu familia de la Iaşi, prin care afla ce se petrece în rest. Or, la Iaşi începe să se contureze, încă de prin 1981, o foarte interesantă, sub raport cultural-ideologic, grupare de tineri, în jurul revistelor studenţeşti *Opinia studenţească* şi *Dialog*. Cei din Iaşi, între care cumnatul său Dan Petrescu, reuşesc să-i trimită revistele, unde, pentru o vreme, se manifestă libertatea lor de gândire şi sfidarea absurdităţii sufocante în care trăiau. Acest sâmbure de opoziţie intelectuală decelat în scrierile „grupului de la Iaşi” – Al. Călinescu, Luca Piţu, Liviu Antonesei, Mihai Dinu Gheorghiu, Dan Alexe, Sorin Antohi, Dan Petrescu ş.a. – îl interesează în cel mai înalt grad. Din mai 1983, poliţia politică declanşează la Iaşi percheziţii, anchete, încercări diversioniste de intimidare. Alături de alţi prieteni din Occident, Culianu va menţine, într-un fel sau altul, legătura între grup şi mediile libere – posturile de radio Europa Liberă, BBC, Vocea Americii şi publicaţii precum *Liberation* sau *L'Alternative*.

Pe de altă parte, îşi pregătea teza pentru *doctorat*

d’Etat la Paris, axată pe studiul gnosticismului şi al religiilor dualiste medievale.

1986 – 1991

Pe acest fond, în martie 1986 pleacă la Chicago, chemat ca *Visiting Profesor and Hiram Thomas Guest Lecturer*. La scurt timp după sosirea lui, pe 14 aprilie, Mircea Eliade, bolnav, este internat la Bernard Mitchell Hospital. Alături de soţia profesorului şi de câţiva prieteni, colaboratori şi foşti studenţi ai lui Eliade, Culianu îl veghează până la stingerea acestuia din viaţă, la 22 aprilie 1986. Urmează zile şi luni de tensiune maximă: o nouă „răscruce” se conturează pentru el. Despărţirea de Eliade se face prin ceremonii încărcate de emoţii sublimate, la Rockefeller Chapel, unde Culianu citeşte, alături de Saul Bellow, pasaje din scrierile maestrului său; planificarea strânsă a cursurilor şi a conferinţelor trebuie respectată; cu mulţi ani în urmă deja, Eliade se încredinţase că-i va putea lăsa în grijă soarta operei sale după „plecare”. „Eşti legatarul meu universal în tot ce priveşte cărţile mele, încheiate sau nu” – îi spunea într-o scrisoare din 3 decembrie 1981. Viaţa sa personală se află şi ea la o răscruce. În mai 1986 o întâlneşte pe tânăra Hillary Susan Wiesner, aflată la Divinity School ca doctorandă, şi între ei începe o misterioasă legătură, cu adânci implicaţii spirituale.

În iunie 1986 revine în Olanda. Se retrage din Groningen la Wassenaar, unde va sta aproape un an în mai multe reprize, ca *Fellow în Residence* al Netherlands Institute for Advanced Studies (NIAS); la Wassenaar îşi termină teza şi pregăteşte forma ei pentru tipar. „În timpul ultimelor luni de redactare, mi s-a întâmplat să petrec şi optsprezece ore pe zi în faţa computerului”, scrie el despre această perioadă (*Avant-propos* la *Les Gnoses dualistes d’Occident*). La 10 ianuarie 1987 susţine la Sorbona (Paris IV) teza cu titlul *Recherches sur les dualismes d’Occident.*

Analyse de leurs principaux mythes, condusă tot de

prof. Michel Meslin, President de l’Université, teză care-i conferă titlul de Docteur d’Etat es Lettres et Sciences Humaines. La scurt timp, pleacă la Chicago ca Visting Profesor and Nathaniel Colver Lecturer.

La 30 ianuarie 1987 se încheiase divorţul de prima sa soţie.

Din 1986, Divinity School punea concret problema încredinţării unei catedre tânărului Culianu. Un fragment dintr-o scrisoare a regretatului profesor Joseph M. Kitagawa, adresată decanului F.I. Gamwell, arată cum se oglindea Culianu în viziunea unui istoric al religiilor cunoscut din America şi membru al corpului profesoral al facultăţii: „Înclin să fiu de acord cu părerea lui Eliade că Ioan Culianu este unul dintre cei mai promiţători tineri cercetători în istoria religiilor şi în domeniile înrudite. (...) Uneori nord-americanii au dificultăţi cu savanţii români (sau din alte ţări ale Europei de Est), pentru că aceştia nu se conformează diviziunii disciplinelor care este uzuală în Vest. Îmi amintesc extrem de bine primii zece ani ai lui Eliade la Chicago. Oamenii se aşteptau ca el să fie sau un istoric al religiilor, sau un romancier. Nu a fost uşor pentru ei să înţeleagă că putea să fie amândouă la un loc şi încă multe altele (orientalist, filosof etc.). Am sentimentul că Ioan Culianu urmează un model similar, şi va trece ceva timp până când lumea academică occidentală îl va recunoaşte drept ceea ce este el cu adevărat (...). Cei care i-au citit cărţile publicate, Experien*ces de l’ex*t*as*e, *Gnosti*ci*smo, Psycha*no*dia, Mircea* E*liade* s*au Ero*s and *Mag*i*c in the* Renaissa*nce, au văz*ut imediat ce erudiţie ieşită din comun are Culianu şi ce perspicacitate metodologică...” (28 septembrie, 1987).

Este numit *Visiting Profesor in the History of Christianity and the History of Religions* la Divinity School şi se stabileşte definitiv în Chicago. Publicul american începe să facă cunoştinţă cu scrierile lui odată cu apariţia în engleză a lucrării sale novatoare *Eros and Magic in the*

Renaissance (University of Chicago Press, 1987). împreună cu Hillary Wiesner, devenită logodnica sa, călătoreşte mult: Egipt, Israel, Italia, Franţa, Elveţia. În Italia se petrec două din întâlnirile însemnate pe care Culianu le face în ultimii săi ani – dintre cele care se selectează realmente pe bază de profunde afinităţi elective: cu Elemire Zolla (1926 – 2002), personalitate plurivalentă a vieţii culturale italiene, autorul unor cunoscute lucrări despre literatura anglo-americană, despre şamanism, alchimie, istoria „gândirii tradiţionale"; cu Grazia Marchiano, soţia lui Zolla, indologă de formaţie, profesoară de estetică, autoare prolifică şi mereu novatoare. Altă întâlnire decisivă (care nu ar fi putut să nu aibă loc) va fi cu profesorul Moshe Idel de la Hebrew University din Ierusalim, cel care „a revoluţionat toate cunoştinţele (...) despre Kabbalah" (Ioan Petru Culianu, „Iadul şi civilizaţia", în Lume*a lib*e*ră rom*â*nească, 13* oct. 1990; învoi. Păca*tul împo*o*triva spi*r*itului,* ed. cit., pp. 140 – 143). Prin aceste trei întâlniri, latura savantă, cea esoterică şi cea literară a personalităţii sale îşi găsesc fiecare, din perspectiva lui, comunicarea ideală. Iar Moshe Idel, venit ca şi el din ţara îndepărtată, a fost cu siguranţă foarte drag inimii sale.

Spre sfârşitul lui 1989 au loc marile schimbări în Europa de Est. Regimurile totalitare par să ia sfârşit în Germania de Est, Polonia, Cehoslovacia etc. România natală se singularizează şi acum în mod întristător. La Iaşi, o parte din micul grup subversiv intelectual (Al. Călinescu, Liviu Antonesei, Luca Piţu, Dan Petrescu) evoluase spre o opoziţie politică făţişă, iar de la începutul lui octombrie 1989, familia lui Culianu se afla în arest la domiciliu, într-o izolare completă, în urma unor interviuri în direct date de Dan Petrescu la *Liberation*, Europa Liberă şi Vocea Americii, interviuri făcute posibile graţie lui Culianu. În noiembrie, el va face să circule în Hyde Park, în campusul Universităţii din Chicago, dar şi printre cunoscuţi din

mass-media americană, un apel în sprijinul disidentului din România. La câteva zile după ce avusese această iniţiativă, apartamentul său din Chicago este spart, computerul îi este distrus şi dischetele furate. În ciuda informaţiilor pe care le dă poliţiei, oficial nu se stabileşte nicio conotaţie politică a spargerii. Din decembrie 1989, Culianu începe să publice, în revista de limba română *Lumea liberă românească* din New York, articole politice, urmărind cu implicare crescândă evenimentele din România; are câteva intervenţii incendiare la BBC. La scurt timp după ce salută cu entuziasm „revoluţia" din 22 decembrie, îşi dă seama, împreună cu mulţi jurnalişti şi analişti occidentali, că ea nu fusese decât masca sângeroasă a unei lovituri de stat, a unei operaţiuni puse la cale de KGB şi înfăptuite printr-un grup restrâns de români, parte din ei special instruiţi în „gherilla urbană". Între 23 iunie şi 22 decembrie 1990, susţine în *Lumea liberă*... rubrica pe care o numeşte Scop*tophilia, cu* articole de o mare virulenţă critică la adresa realităţilor politice din România, a Securităţii şi a neocomuniştilor instalaţi la putere.

În primăvara lui 1990, este *Visiting Profesor* la Universitatea din Siena-Arezzo, la invitaţia Graziei Marchiano. După mărturiile prietenilor, încă din perioada aceea, din Italia, începe să primească telefoane anonime de ameninţare, în româneşte; ameninţările continuă în America, dar Culianu nu vrea să le dea mare importanţă (atâţia exilaţi români primeau ameninţări...); ele îl determină totuşi să-şi amâne mereu pentru mai târziu vizita plănuită în ţară. În august 1990, Ambasada României din Statele Unite cere colecţia revistelor cu rubrica semnată de Culianu. Cum şi pe adresa revistei, şi pe a lui personală sosesc scrisori cu insulte şi ameninţări, Culianu preferă să-şi oprească articolele. După propriile-i afirmaţii, credea că ameninţările veneau de la cercuri (neo) legionare din SUA, probabil chiar din Chicago, cercuri infiltrate de securişti şi aflate în legătură cu oameni din

vechea Securitate din ţară.

Cărţile nou apărute, *Les Gnoses dualistes d'Occident* (Paris, Pion, 1990) – ieşise întâi versiunea italiană, *I miti dei dualismi occidentali* (Milano, Jaca Book, 1989) – şi *Dictionnaire des religions* (Paris, Pion, 1990), au răsunet imediat. Dicţionarul, semnat Eliade/Culianu, redactat însă în întregime de Culianu, însemna concretizarea unui foarte vechi proiect de colaborare, iniţiat de Eliade încă din vremea primei şederi a tânărului istoric al religiilor la Chicago, în 1975 (prima prezentare a proiectului apare într-o scrisoare a lui Eliade din 1975); ieşit în prima ediţie în februarie 1990, *Dicţionarul* este ales în septembrie 1990 „Grand Livre du Mois" în Franţa şi va fi tradus, în anii următori, în peste 15 limbi.

În acelaşi an 1990, Culianu pregăteşte, împreună cu Hillary Wiesner, versiunea americană a dicţionarului; *The eliade Guide to World Religions* nu va apărea decât postum (1992; cu titlul *The HarperCollins Concise Guide to World Religions*, va fi retipărit în 2000). Înfiinţează revista *Incognito* – „de studii cognitive" (editată de E.J. Brill la Leiden). Traduce şi pregăteşte pentru tipar varianta americană a cărţii despre dualismele occidentale. După *Introducerea* la *Eliade Guide*... după câteva studii din *Incognito* şi unele articole apărute în publicaţii din Italia, această scriere, *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, „o versiune integral revizuită" a *Dualismelor* scrise în 1986, de fapt o carte nouă şi revoluţionară, prezintă, în modul cel mai explicit din câte a avut răgazul să formuleze în opera sa ştiinţifică, metoda lui, numită morfodinamica. *The Tree of Gnosis* va apărea postum (HarperCollins, 1992). Analizând un material istoric uriaş, acela al curentelor religioase dualiste, de la gnosticism la catharism, Culianu descoperă postulatele comune ale doctrinelor lor şi defineşte aceste curente drept „obiecte ideale", adică „sisteme de idei care există în dimensiunea lor «logică»". Religia, afirmă el, dar

şi filosofia şi ştiinţa, îşi construiesc în moduri similare obiectele ideale, pornind de la câteva premise în general simple, ce constituie un set *de reguli, pe* care le dezvoltă (potenţial la infinit) printr-un meca*nism de* g*en*e*rare baz*at pe opţiuni binare. Teoretic, în lumina morfodinamicii, orice alcătuire a minţii umane este predictibilă, inclusiv mecanismele de funcţionare a minţii înseşi. Temporalitatea şi jocurile de putere aparţin unor dimensiuni diferite ale realităţii. Dar jocurile de putere pot interveni tragic în jocurile minţii – astfel pot muri oameni, în timp ce mintea lor desfăşoară harta jocurilor pure.

Ultima carte definitivată de Culianu se intitulează *Out of this World*. *Otherworidly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*; a primit în corectură această carte, dar n-a apucat s-o vadă apărând – la editura numită Shambhala (Boston), în iunie 1991.

În martie 1991, obţine *green card* americană; în iulie urma să primească cetăţenia, condiţie pentru oficializarea poziţiei sale definitive la catedra de History of Christianity and the History of Religions; în august trebuia să se căsătorească cu Hillary Wiesner.

Între 10 – 14 aprilie 1991, fostul monarh al României, Mihai I, întreprinde o vizită la Chicago. Focalizându-şi atenţia asupra valorilor democraţiei de tip occidental (în care trăia de aproape 20 de ani) şi asupra celor ale pluralismului, Culianu nu fusese un adept al revenirii monarhiei în România după 1990; în fond, se poate discerne în această atitudine şi un reflex al vechii poziţii antimonarhice a lui Eliade, exasperat, în primul rând (în sens cronologic), de corupţia favorizată în anii ’30 de Carol al II-lea (pe de altă parte, în ce-l privea, Eliade împărtăşea cu legionarii resentimentul faţă de regii care distruseseră Garda de Fier). Solicitat însă să se ocupe de primirea familiei regale la Divinity School, Culianu acceptă cu toată politeţea s-o facă; ia parte la manifestările comunităţii româneşti din Chicago (de cca. 50.000 de membri, între

care enorm de mulţi infiltraţi cu diverse „misiuni” din România, apoi mulţi foşti legionari şi neolegionari). Comunitatea, se pare, s-a scindat cu această ocazie: „adversarii” vizitei au fost „puţin numeroşi, dar agresivi” (notează un participant la manifestările de atunci, care îşi păstrează anonimatul; *cf.* „Un rege, un savant, o crimă”, interviu consemnat de Victor Bârsan, 22, 31 mai 1991, p. 7). Nu de mult, regele încercase să facă o vizită în ţară şi fusese expulzat după încurcături groteşti, iar mediile din România se aflau într-o isterie antimonarhică. În acele zile de aprilie, Culianu primeşte din nou ameninţări. În holul lui Drake Hotel, unde urma să aibă loc conferinţa de presă a suveranului, un individ, ţinând după toate probabilităţile un pistol sub haină, îi spune pur şi simplu că va fi omorât „dacă lucrează cu regele”. Or, din raţiuni pur pragmatice, convins de întâlnirea directă cu Mihai I că revenirea acestuia în România putea favoriza, în momentul acela, schimbări economice şi sociale pozitive, Culianu într-adevăr se hotărâse să „lucreze” cu regele; iar faptul cel mai important, care poate a fost ştiut, poate doar bănuit, este că reuşise extrem de rapid să găsească suporteri serioşi ai acestei idei şi fondurile aferente.

În zilele de 16 – 17 mai se ţine la Divinity School un colocviu organizat de Culianu, pe tema: *Other Realms*: *Death, Ecstasy and Otherworidly Journeys în Recent Scholarship*, cu participarea multor savanţi cunoscuţi din Statele Unite şi din alte ţări. La 18 mai, comunică familiei hotărârea sa de a-şi amâna din nou călătoria în România.

La 21 mai 1991, la ora 13 şi câteva minute, este împuşcat în clădirea Divinity School.

Culianu trebuia să-şi petreacă anul academic următor, 1991 – 1992, ca *Senior Fellow* la Harvard University (Center for the Study of World Religions), la invitaţia prof. Lawrence E. Sullivan, director al Centrului. Pentru anii 1991 şi 1992 proiectase următoarele cărţi (deja contractate):

— A History of Magic;

— *The Oxford Enciclopedic History of Magic* (under general editorship of Ioan Petru Culianu);

— A History of Mind, vol. I: Religion;

— Memories of the Future: The Combinatory Art of Raymundus Lullus;

— The Birth of Infinity (The Nominalist Revolution).

Coordona un amplu proiect ştiinţific: versiunea europeană, în douăsprezece volume, a cunoscutei *Encyclopedia of Religion* (pe care o dirijase Eliade la Macmillan), urma să apară în ediţii simultane în italiană, franceză şi spaniolă, sub îngrijirea lui Culianu; pregătea articole pentru un *Trattato di antropologia del sacro* (iniţiat de Jaca Book din Milano, ca şi proiectul *Enciclopediei* europene, era plănuit să apară în şapte volume, în acelaşi timp la editura milaneză, precum şi în versiune franceză la Aubier şi în versiune spaniolă la Edicep; proiectul era coordonat de profesorul J. Ries, iar Culianu avea în grijă unul dintre volume, pe care îl şi redacta personal în mare parte, tratând despre dualismul religios – principii, mitologie, forme istorice), pentru *Dizionario delle religioni* (condus de profesorul Giovanni Filoramo) – şi multe alte articole şi studii. Această prodigioasă activitate a fost curmată.

Dintre toate ipotezele privitoare la asasinat care au fost formulate, singura în sprijinul căreia au venit dovezi în decursul celor doisprezece ani scurşi de atunci este cea a crimei politice. Pentru cine urmăreşte o anumită parte a preocupărilor lui Culianu din ultimii săi doi ani, plasa neagră a ameninţărilor se ţese din două direcţii. În mod neclar încă, dar cu siguranţă nu de nedezlegat pentru cercetări poliţieneşti conjugate, americane şi româneşti, care ar voi *cu adevărat* să ajungă la aflarea şi pedepsirea vinovaţilor – până acum se poate vorbi doar despre o complicitate întru tăcere –, se profilează pe de o parte un nucleu de tip fundamentalist de dreapta, cu câţiva oameni

în America şi cu legături, probabil, în Italia; iar pe de altă parte, un nucleu, tot foarte restrâns, aparţinând unei fracţiuni „scăpate de sub control” a vechii Securităţi române, aşa cum opina generalul Ion Pacepa, necontrazis de fostul şef din 1991 al noilor servicii secrete din România, Virgil Măgureanu. După unele informaţii, ordinul criminal ar fi fost dat din România – pornit de la un „cabinet al morţii” care ar fi funcţionat de la începutul anului 1990 până în preajma lunii august 1991, dirijat de o persoană cunoscută şi pentru relaţii cu cercuri fundamentaliste din Italia şi din America. Informaţiile acestea nu au putut fi verificate decât parţial până în momentul de faţă. La executarea ordinului ar fi participat alţi cinci oameni – dintre care doi, unul fost „însoţitor de bord” pe cursele Tarom în America, s-ar fi deplasat la Chicago.

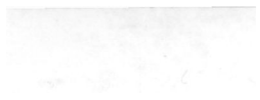
FBI, chiar după înfiinţarea serviciului de investigaţii pentru România şi Republica Moldova, condus de o agentă bine informată, care s-a ocupat personal multă vreme de investigarea cazului Culianu la Chicago, nu comunică decât că ancheta este în curs.

Semnatara acestor mult prea sărace rânduri a putut să vadă, cu o nesfârşită tristeţe, ceea ce SRI a furnizat CNSAS drept dosarul de urmărire informativă al lui Ioan Petru Culianu. Este vorba despre 70 de file cu mai multe numerotări suprapuse, extrase în mod evident din locuri diferite şi aranjate cu maximă grijă în aşa fel încât să formeze un total „inocent”, contrafăcut (dacă inocentă poate fi hărţuirea unui adolescent sau a cuiva abia ieşit din adolescenţă, a familiei şi a prietenilor lui, apoi strângerea de „probe” care să ducă la condamnarea lui, în lipsă, la şase ani de închisoare pentru că a plecat din ţară; dosarul nu conţine însă nimic referitor nici măcar la procesul care a avut loc şi la această condamnare). Ele par o pulbere a deriziunii şi parcurgerea lor lasă un înfiorător gust de cenuşă. Din *Cartea albă a Securităţii*, din filele referitoare

la „grupul de la Iaşi” şi, din câte ştim până acum (martie 2003), din dosarele unor prieteni sau cunoscuţi care, pentru a fi avut relaţii cu fratele meu în diferite etape ale vieţii sale, înainte sau după plecarea lui din România, au toate motivele să fie siguri că aceste relaţii, asemenea altora similare cu „suspecţi” sau „transfugi”, au fost intens supravegheate şi scrupulos înregistrate, orice urmă a lui Ioan Petru Culianu a dispărut.

Din anul 1994, în ţară a început editarea scrierilor lui Ioan Petru Culianu – pentru prima dată, lucrările din domeniul studiilor religioase, ca şi cele de ficţiune, scrise în română, italiană, franceză sau engleză, rareori în germană sau olandeză, au început să fie adunate în veşmântul unei singure limbi, limba maternă a autorului. El a dorit ca acest lucru să se petreacă – şi multă recunoştinţă li se cuvine tuturor acelora care, comentând, traducând, editând sau pur şi simplu citind fragmente mai scurte sau mai întinse din această operă iradiind de sensuri, în acelaşi timp limpidă şi misterioasă, autentică şi vie, ajută la descoperirea şi la refacerea continuă a gândirii retezate a creatorului ei. Au fost publicate până acum 15 volume, dintre care unele au ajuns deja la a treia ediţie. După toate estimările, seria operelor va cuprinde încă 14 – 15 volume.

ÎNTÂLNIRI ÎN LUMEA NOASTRĂ



e

Portretul unui prieten

Mircea Martin înainte de a-l cunoaşte, de fapt, înainte chiar de a-i şti numele, figura lui mi s-a părut cunoscută fără să-mi dau seama de unde şi cum. Când am aflat cine este, am refăcut uşor traseul şi am deschis *Istoria literaturii* a lui Călinescu la o fotografie de grup a

„Junimii” cu Papa Culianu în centru. Asemănarea era izbitoare: aceeaşi frunte înaltă, aceeaşi figură prelungă, aceleaşi orbite adânci, de unde privirea curge parcă edificată asupra lumii. Pecetea pe chip, aerul de familie creau impresia că stirpea, ajunsă, după lungi încercări, la o formulă scolastică, la o figură, n-a mai făcut experienţe în acest plan, repetând tiparul, înnoindu-se doar spiritual şi, bineînţeles, rafinându-se.

Ioan Petru Culianu avea mai puţin de douăzeci de ani când l-am cunoscut, dar figura şi conduita lui erau ale unui om mult mai în vârstă. Impresia nu se datora atât cuminţeniei, cât unui mod al său propriu de a se raporta la cărţi şi la semenii săi. Părea să fi citit foarte mult înainte, ştia, oricum, lucruri care nu intrau în bibliografiile zilei sau ale generaţiei sale. Făcea figură de erudit fără a arăta râvna scotocitorului de biblioteci. Părea lipsit de ambiţie şi era, totuşi, superior. Trecea peste ironiile unor colegi, ca şi peste crizele de orgoliu ale altora, cu egală seninătate. Păstra în relaţiile cu prietenii o rezervă care nu însemna dezimplicare, ci numai pudoare în faţa intimităţii. În ciuda acestei distanţe, a fost un prieten fidel. Arbora, de regulă, un surâs binevoitor

* într-o versiune uşor diferită, acest text a fost prezentat la simpozionul „Ioan Petru Culianu. Destinul unui istoric al religiilor”, care a avut loc la Universitatea din Bucureşti, pe 29 mai 1992.

şi enigmatic. Întorcându-mă acum în timp şi evocându-mi-l, descopăr însă un rictus melancolic – în momente de oboseală sau de absenţă –, semn, probabil, al unei calcinări timpurii.

Ioan Petru Culianu mi-a fost student şi prieten. Întâlnindu-l ca student în anul I la Română, l-am sfătuit să treacă la Facultatea de limbi străine spre a se familiariza cu una din marile culturi europene şi a se reîntoarce apoi, cu alte repere, la studiul fenomenului românesc. S-a înscris la italiană şi a obţinut diploma cu o lucrare despre

Marsilio Ficino şi platonismul în Renaştere, pe care am comentat-o împreună la vremea ei şi care se află în arhiva mea sentimentală. De-a lungul anilor săi de studenţie am purtat cu Ioan Petru Culianu numeroase, lungi şi pasionate discuţii. Ele gravitau în jurul câtorva mari teme, mai exact al unei obsesii: şansa ori neşansa intelectualului român în condiţii istorice date, miza şi răspunderea lui. Îmi amintesc de o noapte peripatetică în care căutam răspunsul la întrebarea gravă şi juvenilă în acelaşi timp: ce tip de discurs e purtătorul angajamentului nostru suprem, discursul scris sau cel oral? Mie mi se părea că, prin chiar caracterul său definitiv, fără întoarcere, scrisul înseamnă o angajare mai profundă; pentru el, spunerea, rostirea, prin gestualitatea şi imediateţea pe care le presupuneau, reprezentau angajamentul total. L-am crezut o clipă adept al lui Derrida, însă mi-am dat seama curând că el privea, de fapt, în cu totul altă direcţie. Interesul său din ce în ce mai marcat mergea spre înţelepciunea orientală şi spre disciplinele esoterice. Era fascinat de societăţile secrete şi-i plăcea să aşeze uneori chiar întâlnirile noastre „sub pecetea tainei”.

Ioan Petru Culianu a fost şi un scriitor interesant şi precoce. Compunea direct în franceză poeme de inspiraţie mallarmeană şi mai cu seamă proze cu subiecte stranii, în genul lui Eminescu şi al lui Mircea Eliade. Citise romanele şi eseurile lui Mircea Eliade cu încântare şi, poate, cu intuiţia unui destin asemănător. Sigur este că el a fost primul din generaţia sa care s-a întors spre alte surse spirituale şi a stabilit alte conexiuni cu tradiţia autohtonă. În vreme ce colegii săi, ca şi noi, profesorii lor, continuam să-i cultivăm pe Călinescu şi pe Vianu, el s-a îndreptat spre Mircea Eliade şi spre generaţia lui spirituală. Abia peste zece ani şi mai bine, grupul care se va numi „de la Păltiniş” va face aceeaşi alegere şi va izbuti să-i dea o semnificaţie paradigmatică.

După absolvirea facultăţii, Ioan Petru Culianu a

reuşit să plece cu o bursă în Italia, unde a şi rămas câţiva ani, până a obţinut un post de cercetător asociat la Universitatea din Groningen. Acolo l-am vizitat în 1979 (cu prilejul unui Congres de romanistică), când mi s-a părut încă nelimpezit şi nemulţumit de sine, deşi scrisese deja trei cărţi care urmau să apară. Nu i-a fost prea uşoară adaptarea şi integrarea în viaţa intelectuală occidentală şi cred că împlinirea lui a început cu adevărat abia în momentul în care a ajuns la Chicago, în preajma lui Mircea Eliade.

A publicat până la patruzeci şi unu de ani, când viaţa i-a fost curmată brutal şi stupid – şi, în acelaşi timp, misterios cincisprezece volume de studii, a lăsat în manuscris altele, a lăsat creaţii literare precum *Hesperus*, romanul SF apărut prima dată în 1992 la Editura Univers. A reuşit să devină un specialist recunoscut în istoria ideilor, în religie comparată, în Antichitatea târzie şi în Renaştere, în balcanism, în islamism chiar, a fost prieten cu Jacques Le Goff şi cu Umberto Eco.

Ne putem închipui cât ar mai fi putut face în continuare pentru sine şi pentru cultura română, al cărei exponent strălucit a fost. El a dovedit prin însăşi prezenţa lui recunoscută şi apreciată că apariţia unui savant de talia lui Mircea Eliade n-a fost un accident sau un miracol în cultura română, că această cultură avea un trecut şi un viitor. Ioan Petru Culianu ar fi putut face, la rândul lui, şcoală, s-ar fi „despărţit”, probabil, de Mircea Eliade, confirmându-l încă o dată în acest fel. N-a fost să fie…

La zece ani de la moartea lui, comemorăm un prieten drag şi, în acelaşi timp, o şansă – nedusă până la capăt – a culturii româneşti.

O prietenie şi câteva neîntâlniri

Andrei Pleşu

Când ne-am cunoscut (prin intermediul lui Victor Ivanovici), Nene Culianu era în penultimul an de facultate, iar eu în primul an după\ absolvire. Mi-a fost limpede, de la

bun început, că mai tânărul meu amic era mai matur decât mine: cu o formaţie mai solidă, cu o disciplină interioară incoruptibilă şi cu vocaţie deja cristalizată. Pe de altă parte, părea timid, aproape retractil. Ceea ce ne lega erau câteva întrebări „absolute” (adică rostite ultimativ, *à la russe*) despre Absolut. Bâjbâiam, cum s-ar spune, în acelaşi mister. În ce mă priveşte, eram epatat de lecturile şi înzestrările lui, acestea din urmă având, în mod vădit, însemnele *fenomenalului*. Lucra rapid şi intens, cu o putere de concentrare care putea acoperi, fără fisură, zile şi nopţi întregi. La un moment dat, m-a găzduit în camera lui din strada Turda, de o perfectă precaritate: neîncălzită în plină iarnă, cu un pat acoperit de cărţi (aşa încât noi dormeam pe jos), fără anexele minimale ale unei gospodării. Nene avea aerul că nu mănâncă niciodată; dacă erai atent, îl puteai surprinde, uneori, bând lapte cu puţină miere. Într-o noapte, l-am văzut aşezat „în lotus” lângă maşina de scris, pentru a-şi încheia lucrarea de licenţă: un text despre Giordano Bruno, redactat torenţial, direct în italieneşte, într-un timp record. Era, totuşi, o gazdă îndatoritoare, împreună cu prietena mea de-atunci ne simţeam protejaţi cu grijă, ca de un frate mai mare, deşi, în realitate, „bătrânii” eram noi.

Plecarea lui definitivă m-a afectat fără a mă surprinde. Simţeam întotdeauna că aparţine altui context, că trebuia să evolueze pe o scenă mai largă. Regretam însă suspendarea abruptă a unui dialog, care nu avusese răgazul de a se rotunji, de a-şi epuiza potenţialul. Întâlnirea noastră fusese extrem de vie, dar rămânea frugală, neconsumată. Dovada e încetarea oricărei comunicări până în mai 1977, când, bursier Humboldt la Bonn, am primit de la Culianu prima din cele trei scrisori de mai jos. Scrisoarea, vag nostalgică, tatona perspectiva unei reîntâlniri: ar fi putut încerca o vizită scurtă, în drum spre „casă”, adică spre Milano… Scrisoarea din iunie, cea mai interesantă, explică, totuşi, imposibilitatea întâlnirii

anticipate în mai. Între Groningen şi Milano nu mai încăpea excursul Bonn. A urmat o nouă tăcere, de şase ani. A treia scrisoare m-a găsit la Heidelberg, invitat de aceeaşi Fundaţie Humboldt, într-un moment în care, în ţară, devenisem şomer, ca urmare a confuzei afaceri „meditaţia transcendentală”. Autorităţile româneşti îmi dăduseră un paşaport cu sugestia transparentă de a-mi transforma bursa în exil permanent. Nene, pe un ton pragmatic şi cordial, pune la cale o întâlnire în Germania care, de această dată, s-a realizat. A venit la Heidelberg, de unde, împreună cu Gabriel Liiceanu, am pornit-o cu toţii spre Paris. (Urma să-i cunosc, acolo, pe Ierunci, cărora Nene le anunţase, telefonic, venirea noastră: „Je v*ous apporte des primeurs”...)*. Am petrecut, cu prilejul acesta, destul de mult timp împreună şi am discutat pe îndelete. Cu toate acestea, în mod ciudat, deşi stăteam, în sfârşit, faţă către faţă aşa cum ne-o dorisem de mult, „întâlnirea” n-a mai avut loc, contactul, în loc să se refacă îmbogăţindu-se; s-a surpat. În 1977, deşi nu ne putusem vedea, eram încă „cuplaţi”: Nene – nesigur, suspendat între două lumi de ale căror „determinaţii” contradictorii nu reuşise, deocamdată, să scape. Eu, la rândul meu – pendulând între destinul întoarcerii şi acela al unui eventual exil, nelimpezit profesional, aşteptând, febril, o salvatoare surpriză. Pe scurt, eram amândoi nefericiţi: aveam despre ce vorbi... îmi amintesc că în timpul unei convorbiri telefonice, Nene îmi spusese brusc ceva în sanscrită. N-am înţeles. Nu progresasem, ca el, în plan filologic, după începutul comun pe care îl pusesem studiilor noastre orientale, la Bucureşti (am şi acum gramatica lui Simenschi, pe care Nene mi-o făcuse cadou). Mi-am dat seama că vechiul meu prieten mă testa şi că pierdusem testul. Dar chiar şi aşa, eram în continuare noi, cei de dinaintea despărţirii, cu referinţe comune, cu reguli de joc şi cu o plăcere a jocului pe care le împărtăşeam. În 1983, lucrurile se schimbaseră. Nene „se normalizase”, era

integrat. Când încercam să reiau dezbaterile despre „Absolut” de-acolo de unde le lăsasem, îmi răspundea, zâmbind, că nu mai are răgaz pentru acest tip de întrebări. Se oferea, în schimb, să-mi producă reţete sigure pentru o înserare în mediile academice occidentale, în cazul – recomandabil din punctul lui de vedere – în care aş fi dorit să nu mă mai întorc în România. Ceea ce fusese interiorizare retractilă era, acum, seninătate aşezată. Nene arăta bine, à l’aise, av*e*a *un si*mpatic şi discret început de burtă. N-aş vrea să se înţeleagă că pregătesc terenul unui contrast romantic între savantul „ajuns”, adaptat şi, se subînţelege, apter, pe de o parte, şi „sufletul” încă tânăr al căutătorului tenebros din provincia dunăreană. Burtă, slavă Domnului, aveam şi eu. Dar eu evoluasem mai puţin, iar el mai mult, eu într-o direcţie, el într-alta. Într-un cuvânt, nu mai bâjbâiam în acelaşi mister. Nene refăcea – cel puţin aşa mi se părea – traseul maestrului său Mircea Eliade: consimţise unei anumite conformităţi universitare, după ce debutase, ca şi Eliade, sub numele unei fulgurante autenticităţi. Or eu crezusem că Nene avea marea şansă de a începe acolo unde Eliade sfârşise şi că, tocmai de aceea, îi era hărăzit un „lansaj” mai amplu şi mai înalt. Pe de altă parte, percepeam deja în construcţia intelectuală a prietenului meu o dimensiune aparte, rezultată dintr-o asumare, pentru mine enigmatică, a ultimelor noutăţi tehnologice: spaţii virtuale, internet etc. Cercetările lui căpătau, în lectura mea, o insolită coloratură science-fiction. Una peste alta, Nene continua să mă uimească, îşi păstra „fenomenalitatea”, dar, probabil datorită (dez) orientării mele, nu mai era un interlocutor. După 1983 am reintrat în muţenie, până la inadmisibilul său sfârşit, el însuşi atât de eliadesc în fond... De scris, mi-a mai scris o dată, în 1989, dar datorită statutului meu din acel moment, scrisoarea n-a ajuns la destinaţie. Am citit-o târziu, publicată în volumul postum Păcatul împotriv*a spiri*t*ului, şi* a*m fost foa*rte mişcat de solidaritatea frăţească pe care

Nene înţelegea să o exprime într-un moment dificil al vieţii mele.

În tinereţea noastră bucureşteană, a existat un episod George Bălan. Muzicologul făcea, la hotarul dintre anii ’60 şi ’70, săli pline la Ateneul Român, cu conferinţe foarte gustate mai ales pentru picanta lor subversiune mistică. Bălan avea o bună (şi pentru vremea aceea rară) bibliotecă în casa lui din Sinaia. împreună cu Nene, pofteam acut la cărţile de-acolo şi ne duceam, din când în când, să citim, cu încuviinţarea maestrului care, în schimb, ne cerea să traducem în româneşte pentru învăţăceii săi texte de Rudolf Steiner. Nene traducea, cu extraordinara lui dexteritate, 20 – 30 de pagini pe dimineaţă, ceea ce mă dădea de ruşine. Nu consunam cu vederile gazdei şi uneori se năşteau polemici. (într-o zi, tensiunea dintre Bălan şi N6 ne ajunsese paroxistică. „Să ne oprim! „a spus Nene.

„Să ne oprim înainte de a provoca duhurile casei! „În clipa următoare, unul din becurile încăperii în care ne aflam a pocnit.) Era inevitabil ca George Bălan să ajungă în vizorul Securităţii. În împrejurări de care nu-mi mai amintesc bine, s-a pus problema unei acţiuni comune în sprijinul său. Nene a chibzuit îndelung şi, în timpul unei plimbări prin Cişmigiu, mi-a spus: „Nu mă bag. Nu e războiul meu! „M-a frapat, în scrisoarea sa din iunie ’77, reapariţia temei războiului: Nene se simţea „dinaintea cine ştie cărei bătălii”. Mă întreb încă şi azi care va fi fost războiul acesta. N-am răspuns ferm. Dar îmi este limpede că prietenul meu era angajat într-o cruciadă patetică, a cărei miză îmi scapă, şi în iureşul căreia a căzut mort.

Culianu

RIJKSUNIVERSITEIT INSTITUUT VOOR ROMAANSE TALEN Groningen, May 27, ’77

Dragul meu Andrei.

Iartă-mă pentru lunga tăcere. Am socotit cum pot să fac să vin la Bonn. Din păcate nu am încă un permis de conducere, altfel ar fi fost mai simplu.

Te voi suna în timp util pentru a-ţi spune dacă şi când pot veni. Evident, înţeleg bine că o deplasare p. [mă] la Groningen este dificilă. Eu aş avea, e drept, mai puţine probleme, dar sunt într-o perioadă foarte ocupată.

Şi eu aş ţine la fel de mult să te văd. Perioada din str. Turda 200 a fost pentru mine poate cea mai bogată din viaţă. Din ea, natural, faci parte şi tu, şi iubirile tale de atunci, şi Victor [Ivanovici] şi iubirile lui de atunci şi alţii şi eu şi iubirile mele.

Este pentru mine de-ajuns de dureros să ştiu că ce-am gândit şi scris atunci avea importanţă întru dezvăluirea fiinţei mele, dar este iremediabil îngropat (poate nu pentru totdeauna).

Îmi permit să-ţi trimit câte ceva din ce-am gândit şi scris de câţiva ani încoace. Nimic deosebit, dar să sperăm că lucrurile mai bune vor urma. În acelaşi timp te-aş ruga să-mi trimiţi ceea ce ai gândit şi produs tu în acest timp. Mă interesează foarte mult. La Bucureşti îţi invidiam (dar, din fericire, cuvântul invidie are la mine o nuanţă nesupărătoare – una din puţinele trăsături „bune” de caracter) claritatea de gândire şi posibilităţile tale sistematice.

Regret că nu mi-ai dat deja de ştire mai de mult că eşti în Germania. Presupun că nu ţi-ar fi fost greu să afli adresa mea din Milano, fie în ţară, fie afară. Ar fi fost mai mult timp să punem ceva la cale. Dar şi aşa sper să te ajung, escatologic, la sfârşitul perioadei tale occidentale.

În ultimul timp m-am gândit mult cum să fac să trec pe la tine. Ar fi fost o ocazie în aprilie, dar din diverse motive a trebuit să amân. Apoi am fost în „patrie” (Italia) pe câteva zile, şi iar m-am gândit să te vizitez, dar n-a fost posibil din cauza cursurilor de aici.

Azi închei cursurile. Voi coborî iar spre „casă” (Milano) după 20 iunie. Ar fi cea mai bună posibilitate să mă opresc pe la tine. Întrebarea este: mai eşti acolo?

Te rog mult răspunde-mi în timp util. Apoi te voi

chema oricum la telefon. Contează că după 20 iunie aş putea trece o zi sau două să te văd, şi eventual stabileşte deja datele (nu neapărat weekend), astfel încât să fiu pus în fa (a „faptului împlinit”.

(Scuză impersonalitatea scrisului la maşină; dar a devenit pentru mine tot mai natural, iar scrisul „natural” tot mai indescifrabil.)

Cu mult drag, Nu

Culianu

RIJKSUNIVERSITEIT INSTITUUT VOOR ROMAANSE TALEN Groningen, June 21, ’77

Dragul meu Andrei, îmi pare nespus de rău că întâmplarea face întâlnirea noastră cu neputinţă. Trebuie să plec de urgenţă în Italia, deoarece apoi editorul cărţii pleacă nu ştiu unde. Asta face, deci, ca planurile mele să cadă, deoarece până pe 24 trebuie să fiu aici pentru semnarea contractului de muncă, iar pe 25 dimineaţa plec la Milano.

Nu ştiu cum să mă scuz pentru amânarea acestei călătorii până în clipa în care a devenit cu neputinţă. Poate a fost şi lene la mijloc, dar adevărul este că am avut un an de-ajuns de încărcat, trebuind să ţin şi cursuri care necesitau o pregătire suplimentară şi într-o limbă pe care n-o ştiu nici acum bine etc.

Îmi pare rău că de la mine nu vei duce în România nimic mai „proaspăt” decât un maldăr de hârţoage. Nu mă îndoiesc, totuşi, că întâlnirea noastră se va produce altă dată, sub auspicii mai favorabile. Poate că acum nu a fost „scris” să se producă fiindcă eu nici n-aş fi la înălţimea ei. Sunt relativ obosit şi absent, iar „retragerea” mea la Groningen o simt ca pe o etapă necesară de odihnă înaintea cine ştie cărei „bătălii”.

Regret că măcar nu ne-am scris mai mult, deşi, desigur, nimic nu poate înlocui o revedere. Faptul că îmi spui că ţi-ai „schimbat” profesia mă bucură şi mă alarmează. Şi eu am convingerea că istoria religiilor poate

aduce o contribuţie fundamentală la ermeneutica artistică. Dar „aici”, în „Occident”, istoria religiilor este cu totul altceva decât era în România: este *nu* rezultatul unei evoluţii individuale către o formă de deschidere ontologică (aşa cum a fost, cred, în cazul nostru), ci o disciplină de tip filologic şi arheologic fără nicio implicaţie existenţială. *Posibilitatea* cultivării ei atrage după sine vanificarea oricărei intenţii de cunoaştere mai profundă ori de deschidere spre fiinţă. *Imposibilitatea* face ca misticismul abstract, gnoseologic, să fie o formă necesară de subzistenţă în regimurile [m³/] totalitare, dar nu mai puţin legată de aceste, regime [s/e.] înseşi, în timp ce misticismul orgiastic (confuzia valorilor) să fie mai propriu democraţiilor. Dorinţa mea, în momentul de faţă, ar fi să scap de aceste determinisme. Dar nu am ajuns încă la o „coincidenţia oppositorum” şi tocmai de aceea sunt cam absent.

În fine, am fi putut *discuta* mult mai bine toate aceste lucruri. Dar poate este sortit să ne întâlnim doar în momentul în care entuziasmul tău şi absenţa mea vor atinge un nivel egal. Sper să nu fie prea târziu.

Cu mult drag şi urări.

Nu

RS. Cele mai dragi gânduri prietenilor din ţară.

Korreweg 60 a 9715 AD GRONINGEN 28 oct. ’83

Dragă Andrei.

A trecut deja aproape o lună de când am avut şansa şi bucuria de a-l întâlni pe Gabriel Liiceanu la Avignon, aflând, cu aceeaşi ocazie, că te afli în Heidelberg.

Este de prisos a-ţi spune cât de mult aş dori să ne vedem în cursul şederii tale, cu atât mai mult cu cât am ratat deja, acum şase ani, posibilitatea revederii. Se vor împlini, aşadar, nu mai puţin de 12 ani de când veştile au circulat între noi prin persoane interpuse şi, uneori, prin literă – deşi eu n-am reuşit încă să primesc cartea ta care a făcut atâta vâlvă, după cum n-am reuşit încă să primesc

nici cărţile lui Liiceanu (traduceri incluse – dar *ce* traduceri!).

Deşi adevărat şi adânc ruşinat de ignoranţa mea – nevoită ci întâmplată – asupra mersului vostru înainte, ale cărui laude le-am auzit rostite nu de puţine voci vrednice de stimă, totuşi aş dori foarte mult să ne vedem, fie şi numai pentru a tăcea o vreme împreună.

Posibilităţile, din păcate, nu sunt multe. Imaginez că eu dispun de mai mari şi mai simple capacităţi de mişcare, astfel încât aş vrea să vin eu la Heidelberg. Or, acest lucru s-ar potrivi bine cu o perioadă itinerantă la începutul lui decembrie, care mă va duce şi prin Augsburg. Aş putea trece prin Heidelberg pe 7 – 8 decembrie, pe 9 dec. urmând să fiu în Augsburg, pe 12 înapoi, pe 14 în Italia.

Toate acestea, recunosc, sună cam nesuferit: nu e vorba de o alternativă, ci de o adevărată ameninţare: vin să vă văd pe 7 – 8 decembrie! Iată de ce mă gândesc că s-ar putea ca iarăşi să trecem unul în apropierea celuilalt, fiindcă *dacă* această posibilitate nu vă convine, nu-mi vine în minte nicio alta…

Fie că va fi să ne întâlnim acum, fie că vom mai întârzia alţi şase ori doisprezece ani, te-aş ruga mult, după cum îl rog şi pe Gabriel Liiceanu, să-mi daţi prilejul să aflu ce faceţi, ce *scrieţi*, iar eu, în măsura posibilităţilor, voi *vorbi* despre asta. La rândul meu – deşi asta poate părea curios, dar nu-mi pasă – voi strânge şi eu un pacheţel de scrieri, dându-ţi-le în primire pentru a şti că sunt în mâini bune.

Aştept cu nerăbdare veştile voastre şi – de ce să mint? – sper din inimă să vă pot vedea pe 7 – 8 dec.

Cu mult drag şi cele mai bune salutări lui Gabriel Liiceanu.

NN

A

Întâlnirile mele cu Ioan Petru Culianu

Marin Mincu

Atunci când, spre sfârşitul zilei de 21 mai 1991, prietenul meu, Roberto Scagno, mi-a telefonat la Firenze să mă anunţe că a fost asasinat Culiano la Chicago am căzut într-o apatie; a doua zi nu mi-am mai ţinut cursul obişnuit în faţa studenţilor mei de la Facultatea de Litere, ci am încercat să-l evoc aşa cum îl cunoscusem, făcând unele lecturi din opera sa. În zilele următoare m-a invadat un pesimism metafizic, turmentat de faptul că încă una dintre cele mai mari şanse ale culturii noastre de a atinge maxima universalizare – pe direcţia trasată de Eliade – fusese retezată brusc. M-am supărat în mod absolut şi pentru că eu însumi mă simţeam oarecum *implicat* în tentativa de a-l fi incitat să se realizeze.

Am să încerc să povestesc empiric acele întâlniri întâmplătoare cu Ioan Petru Culianu – de-a lungul periplului său existenţial atât de scurt –, fie şi numai pentru a nuanţa unele episoade obscure ce ţin de biografia sa „italiană”.

Prima dată l-am întâlnit când era student în ultimii ani – cred că prin 1971 la unul dintre colocviile studenţeşti ce a avut loc la Bucureşti şi, făcând parte, ca asistent universitar, din juriul de premiere – i-am acordat un premiu de „consolare” la secţia de teatru a acelei sesiuni, stimulat mai ales de către M.N. Rusu, care participa şi el la selecţie ca redactor la revista *Viaţa studenţească*. Deşi nu mă convinsese prin lucrarea prezentată, îl apreciam pentru lucrările de mitologie ţinute la alte sesiuni de folclor, când mă impresionase prin cunoştinţele esoterice extraordinare. Dacă nu mă înşel, îi citisem un text extrem de erudit asupra surselor simbolice în *Creanga de aur* de Sadoveanu şi acum eram complice cu M.N. Rusu în premierea sa în virtutea calităţilor excepţionale omologate anterior. Nu ştiu de ce eram cu toţii convinşi că trebuie să-l investim cu încredere infinită, în vederea unor posibile performanţe ce le va împlini cândva.

Deşi, apoi, aflasem direct de la Anca Giurescu despre

opţiunea lui curajoasă de a rămâne în Italia, în 1972, nu mai aveam ştiri concrete despre el şi imediat ce am ajuns lector la Torino, în toamna lui 1974, l-am căutat. Cum făcusem naveta săptămânal, de la Torino la Milano, invitat să ţin ore neplătite la Universitatea statală, mi s-a spus de către o româncă, întâlnită la Biserica română ortodoxă din Milano, că Ioan Petru Culianu ar fi acum *borsista* la Universitatea Catolică, astfel că nu a fost deloc dificil să-l găsesc. Era găzduit la *Domus*, un colegiu catolic gratuit, unde locuia în aceeaşi cameră cu preotul Traian Waldman, trimisul oficial al bisericii noastre la Milano. Mi-a povestit prin câte a trecut (calvarul din lagărul de *profughi* de la Latina, tentativa dramatică de a-şi tăia venele) şi mi s-a „spovedit", îndârjit că nu a reuşit să-şi concretizeze proiectele. Era total dezamăgit, tras la faţă, aproape disperat. Puţinii bani din bursă îi ajungeau cu greu să nu facă foame. L-am îmbărbătat; eu însumi – ca lector, abia dacă luam 80.000 de lire pe lună, adică mai puţin decât un portar la Universitatea din Torino (între 1974 – 1978, am mâncat în mensa, cu bonurile pe care mi le procura un student al meu, Francesco Altieri!). Ne întâlnim de câte ori vin la Milano, vinerea, şi după ce servim prânzul ne plimbăm prin curtea interioară a Universităţii Catolice. Îmi vorbeşte despre studiile sale; a trebuit să-şi refacă licenţa la Universitatea din Milano, lucrând la o teză de istoria religiilor, pe care urma să o susţină cu profesorul Ugo Bianchi. Aşteaptă ca Mircea Eliade să-i obţină o bursă la Universitatea din Chicago şi este îngrijorat de întârzierea sosirii acesteia. În sfârşit, îmi comunică cu înfrigurare vestea plecării în plină iarnă; când se întoarce la Milano, în mai 1975, nu pare prea satisfăcut de „promisiunile" lui Mircea Eliade. Am spus că, de fiecare dată când mă deplasam la Milano, ne vedeam şi luam prânzul împreună. Nu era niciodată prea optimist, dar după întoarcerea din America mi se părea chiar mai sumbru decât înainte. L-am sfătuit să se concentreze în finalizarea studiului

monografic ce-l dedicase marelui istoric al religiilor. Era însă ocupat cu teza de licenţă (*Gnosticismo e pensiero contemporaneo*: *Hans Ionas*) pe care o susţine în sesiunea din iunie. (Nu este vorba de un doctorat, cum s-a afirmat în unele „biografii", ci de licenţa în litere; în Italia a trece examenul de licenţă în litere este echivalent cu a fi *dottore în lettere*). După această regularizare a diplomei de studii, continuă să aibă acelaşi statut incert de *borsista*, publicând diverse recenzii mai ales în revistele româneşti din exil. Întrucât nu mi se plăteau orele pe care le ţineam la Universitatea statală din Milano, câteodată am întrerupt cursurile mai multe săptămâni. Între altele, în cursul anului 1975, l-am vizitat la Paris pe un prieten, Eugen Simion (nu e vorba de criticul academician, ci de altcineva, cu acelaşi nume, care terminase filosofia la Iaşi, semnând cu pseudonimul Eugen Jacob), ce lucra acum la Editions du Seuil ca redactor. Cu această ocazie a primei mele vizite la Paris, mi-a dăruit aproape toate volumele de critică şi teorie apărute în colecţia „Poétique" (cele mai importante apariţii semnate de Jean-Pierre Richard, R. Barthes, Gerard Genette, M. Riffaterre, Tzvetan Todorov, Paul Zumthor, A.J. Greimas, J. Kristeva etc.), ceea ce mi-a permis să mă informez în legătură cu teoria *textualizării* şi să-mi construiesc un punct de vedere propriu despre *textualism*. Nu după mult timp, la începutul anului 1976, Eugen Jacob îmi telefonează urgent de la Paris: „Nu vrei să vii pe o catedră de română bine plătită la Universitarea din Groningen? „Nu, am treabă aici, în Italia! „Recomandă-mi pe cineva în trei zile! „A doua zi am plecat la Milano şi i-am spus lui Culianu de ofertă, dându-i telefonul lui Eugen de la Paris. Desigur, după aceea, s-a vorbit despre Ugo Bianchi şi despre un ştiu ce „prieteni" de la Paris care l-ar fi recomandat pe Ioan Petru Culianu romanistului Willem Noomen de la Universitatea din Groningen, care – din interes pentru cultura noastră – a înfiinţat acolo un post de lector de română în anul de graţie 1976. În acel moment

însă, profesorul Noomen nu ştia nimic de existenţa lui Culianu şi nu-l cunoştea nici prietenul meu, Eugen Jacob, care ar fi putut să nu aibă încredere în recomandarea *mea* şi să propună pe altcineva dintre numeroşii români de la Paris, cu eminente studii filologice, îndeplinind cele mai mizere ocupaţii pentru a supravieţui. A fost să fie *ca eu* să mă gândesc la Ioan Petru Culianu (şi să-l ajut într-un moment dificil al său) şi îmi pare bine că s-a-ntâmplat *aşa*. În rest, totul devine istorie.

O dată instalat la Universitatea din Groningen, Ioan Petru Culianu s-a apucat de treabă şi a ajuns repede foarte cunoscut prin lucrările publicate în Franţa şi în Italia. Şi-a ţinut „promisiunea” faţă de magistrul său şi prima carte apărută a fost studiul *Mircea Eliade*, Assisi, Citadella Editrice, 1978. În acei zece ani cât a rămas lector la Groningen nu ne-am mai întâlnit, dar îmi trimitea în permanenţă mesaje şi publicaţiile sale, fie la Torino, fie la Firenze. Ne-am revăzut abia în 1987 la un colocviu dedicat lui Mircea Eliade de la Sorbona, unde am venit împreună cu Roberto Scagno să prezentăm lucrarea noastră *Mircea Eliade e l'Italia* (a cura di Marin Mincu e Roberto Scagno, Milano, Jaca Book, 1987). Atunci mi-a mulţumit, în prezenţa lui Roberto Scagno şi a doamnei Christinel: „Domnule Mincu, vă datorez postul şi cariera universitară în Olanda!” Cu un an înainte fusese invitat ca *visiting profesor* la Chicago şi a fost prezent în preajma lui Eliade în ultimele clipe ale vieţii sale, devenind credele acestuia la catedra de istoria religiilor ce-i purta numele. La solicitarea mea, a colaborat cu articolul „Mircea Eliade e la lunga lotta contro îl razzismo” la volumul *Mircea Eliade e l'Italia* (1987) şi cu articolul „Les fantasmes de la peur chez Mihai Eminescu ou comment devient-on revolutionnaire de profession” la culegerea de studii *Eminescu* e il *romanticismo europeo* (Bulzoni, Roma, 1990).

Peste doi ani, în 1989, ne-am întâlnit pentru ultima

oară la Firenze. Fusese invitat în luna februarie la Institutul Stensen să ţină o conferinţă despre Mircea Eliade şi mi-a telefonat cu o zi înainte la pensiunea mea din via San Gallo să ne vedem. Deşi sediul Institutului se afla la puţină distanţă de locuinţa mea, în via Cavur, s-a întâmplat să întârzii şi, când am intrat în sala de conferinţe, deja se începuse; m-a observat imediat, făcându-mi un semn de salut discret cu mâna. Cel care prezida reuniunea era cunoscutul esoterist Elemire Zolla, care i-a făcut o elogioasă prezentare, insistând asupra afinităţilor şi contactelor fertile cu Mircea Eliade. M-am aşezat în primele rânduri, căci sala era aproape goală şi am fost extrem de atent la ce spune, întrucât Roberto Scagno (cel mai fidel *eliadist* din Italia) îmi semnalase că „pupilul" lui Eliade începuse să se distanţeze public de maestrul său. A vorbit fără strălucire, ca şi cum ar fi citit o fişă de dicţionar neutră în care se descrie plat metoda hermeneutică a marelui istoric al religiilor. Părea plictisit de acest subiect şi cei din sală – câţiva studioşi interesaţi în primul rând de opera lui Mircea Eliade – au fost dezamăgiţi de lipsa de substanţă a comunicării. În final, parcă spre a ilustra atitudinea sa, Ioan Petru Culianu a declarat că se simte obligat să dezvăluie că el nu ştia că maestrul său a fost „de dreapta", „foarte aproape de cercurile legionare" în perioada de tinereţe din România şi că e datoria lui să spună adevărul. (Ne aflam în vremea când Eliade a fost atacat vehement, după moartea sa, atât în Israel, cât şi în Italia. Întrebându-l pe filosoful Gianni Vattimo, cam în acelaşi timp, despre „etichetarea" lui Eliade ca „fiind de dreapta", acesta mi-a răspuns că „există o bogăţie atât de mare de roade utilizabile în gândirea lui de istoric al religiilor, încât a-l categorisi în felul acela pentru a-l scoate din joc mi se pare deplasat, nedrept".) „Curajul" lui Culianu de a ţine să spună „adevărul" despre magistrul său în acea împrejurare de strictă profesionalitate l-a stânjenit şi pe profesorul Elemire Zolla,

care s-a grăbit să încheie ceremonia fără a se mai trece la discuţii. A venit către mine bucuros de revedere şi m-a întrebat dacă primisem cartea sa de proză fantastică la *collezione di smeraldi* ce-i apăruse de curând la editura Jaca Book din Milano, editură în care se tradusese întreaga operă narativă a lui Eliade. I-am confirmat că i-o şi citisem şi fusesem cu totul speriat de introducerea unor materiale „secrete" în textul povestirilor. „Îmi iau substanţa din studiile mele…", atât a apucat să-mi spună, fiindcă s-a apropiat de noi o tânără subţire, cam ştearsă, pe care mi-a prezentat-o „prietena mea, Hillary Susanne Wiesner", şi am înţeles că ea era – cum îmi spusese şi Scagno – marea iubire a lui Culianu pentru care o abandonase pe soţia sa, Carmen. Nu am mai putut discuta nimic. Tânăra sa „colaboratoare", foarte imperativă, îl domina aproape hipnotic, împiedicându-l pur şi simplu să continue conversaţia în româneşte cu mine. Oarecum intimidat, mi-a promis încurcat că o să mă caute a doua zi („în această sett*imana florentina*"), ca să-mi confirme întâlnirea cu studenţii mei de la Facultatea de Litere care doreau să-i pună unele întrebări despre opera sa şi a lui Mircea Eliade. Nu mi-a mai telefonat şi discuţia acută începută în sala Institutului Stensen nu s-a finalizat. Mi s-a părut la fel de neliniştit şi nervos ca în perioada când ne vedeam, cu cincisprezece în urmă, la Milano. Parcă era apăsat de ceva, de o ameninţare periculoasă pe care ar fi dorit s-o dezvăluie unei persoane de încredere, dar avea nevoie de o împrejurare potrivită unei asemenea „spovedanii". Din câte am putut să deduc atunci, mai tânăra americancă se împotrivea surd acestei dorite defulări a tânărului meu prieten, blocând orice cale de acces. Oricum, după cum i-am comunicat după aceea şi prietenului comun, Roberto Scagno, Ioan Petru Culianu era frământat şi dezorientat în acele zile de la Firenze şi nu reuşea să se regăsească pe sine. Poate că solitudinea i-ar fi fost mai prielnică decât compania „extatică" în care se complăcea.

La exact cinci ani după asasinarea sa grotescă, spre sfârşitul lunii mai 1996, am fost foarte surprins când Umberto Eco m-a întrebat brusc, în biroul său de la Departamentul pe care-l conduce la Bologna, ce părere aveam despre moartea misterioasă a lui Ioan Pentru Culianu. Eram acolo pentru a stabili amănuntele vizitei sale de patru zile în România, între 9 – 12 iunie 1996, când, la invitaţia mea, va fi prezent la standul Editurii Pontica la Târgul internaţional de carte de la Bucureşti şi va primi titlul de Doctor Honoris Causa al Universităţii Ovidiu din Constanţa. Mi-a spus că i se ceruse să scrie despre Culianu pentru *The New York Review of Books* şi că nu-l întâlnise pe acesta decât în public, astfel că nu avea un punct de pornire precis pentru articolul său. I-am spus că şi pentru mine Culianu a fost un personaj „hermetic”, în sens renascentist, şi i-am indicat să citească cu atenţie la *collezione di smeraldi*, unde s-ar putea găsi un fir călăuzitor pentru elucidarea acelui „omor religios” (după „diagnosticarea” lui Anthony Yu, colegul său de la Universitatea din Chicago). Cum moartea violentă a contribuit la „textualizarea” fulgerătoare a biografiei reale, transformând existenţa sa într-un mit, e de aşteptat ca timpul să ne pună la dispoziţie acele mărturii concrete care să deconstruiască ţesătura scenariului iniţiatic şi să decripteze cheia misterului. Până atunci este bine să ne supunem mitului.

Am scris aceste rânduri întristate despre întâlnirile mele cu Ioan Petru Culianu, încercând astfel să ies din arcanele supărării metafizice ce m-a cuprins pe data de 21 mai 1991, în oraşul lui Marsilio Ficino şi al lui Girolamo Savonarola, unde mă aflam cufundat în meditaţie adâncă. Meditaţia asupra destinului dilematic al culturii noastre şi asupra reprezentanţilor ei în lume nu a încetat să mă turmenteze, constatând îngrijorat că între timp nu a apărut altcineva, de aceeaşi valoare şi orgoliu, care să preia ştafeta universalizării noastre ineluctabile.

Amintirea unui prieten: Ioan Petru Culianu

Gianpaolo Romanato

1. Ioan Culianu şi cu mine am ajuns la Universitatea Catolică din Milano cam în acelaşi timp, poate chiar în aceeaşi săptămână. Eu am venit la începutul lunii ianuarie 1973, imediat ce mi-am încheiat serviciul militar. Amândoi obţinusem burse de studiu ale Departamentului de Ştiinţe ale Religiei şi stăteam la căminul universitar „Domus Nostra" de pe via Neechi, alături de sediul universităţii, un loc des menţionat în scrisorile reproduse în anexa la acest text. Îmi amintesc foarte bine, cu toate că au trecut de atunci douăzeci de ani, că am fost impresionat de Culianu, încă de cum l-am zărit prima oară. Poate fiindcă era străin sau poate fiindcă vorbea foarte puţin; ori poate, şi asta e mai probabil, datorită înfăţişării lui fizice. Mi-a rămas în amintire o imagine aproape fotografică a primei noastre întâlniri: un băiat extrem de slab, cu o ţinută nonşalantă, cu părul totdeauna ciufulit şi cu o privire pătrunzătoare, atentă, care nu reuşea să ascundă neîncrederea şi o profundă nelinişte. Mergea cu paşi iuţi şi nervoşi, aproape atingând zidurile. Purta haine care, evident, nu fuseseră croite pe măsura lui. Îmi amintesc mai ales o scurtă de stofă neagră pe care o folosea pe post de palton. Nu era greu de ghicit că erau hainele primite de cineva ca refugiat.

În mica noastră comunitate de la Milano – la căminul „Domus Nostra" locuiau circa treizeci de *docenţi* (cadre didactice), tineri şi mai puţin tineri – momentele de viaţă în comun erau reprezentate de mesele luate într-o sală comună. Pe lângă asta noi, bursierii, care eram vreo zece, participam împreună la diverse activităţi din cadrul departamentului. Aici a cunoscut Culianu primele momente de seninătate după fuga din România, aici s-a aşezat prima oară, a legat prietenii care au rezistat în timp, a avut posibilitatea de a scrie şi de a studia într-un mediu stimulant din punct de vedere cultural, având la

dispoziţie o bibliotecă bogată. Bursa de studiu ce îi fusese acordată era, după câte mi-a mărturisit, mai degrabă rodul atitudinii generoase a Universităţii Catolice, decât al puţinelor referinţe pe care le putuse prezenta. Mi se pare că nu avea asupra lui nici măcar o atestare legală a licenţei obţinute în România, ceea ce l-a determinat, cred, să se hotărască să obţină o altă diplomă la Milano. Şi-a trecut, într-adevăr, licenţa în litere la Universitatea Catolică, în 1976, dacă nu mă înşel. Pentru bunăvoinţa ce i-a fost arătată acolo a rămas totdeauna sincer recunoscător instituţiei milaneze, în special rectorului din vremea aceea, Giusepe Lazzati, şi lui Raniero Cantalamessa, pe atunci director al Departamentului de Ştiinţe ale Religiei.

Ajunsese în Italia cu un an mai înainte, în primăvara anului 1972, cu o bursă de studiu pusă la dispoziţie de guvernul italian. Era convins că paşaportul care îi fusese dat în România avea semnificaţia unui îndemn tacit la plecare definitivă (vezi documentul nr. 1). Justificată sau nu, această convingere a lui l-a făcut să ceară azil politic şi să rămână în Italia. În clipa aceea nu-şi putea închipui cât de grea şi de istovitoare avea să-i fie calea aleasă. Mi-a mărturisit odată că, dacă ştia ce avea să urmeze, n-ar fi făcut alegerea respectivă. A fost silit să treacă prin lagărele de refugiaţi de la Trieste şi Latina, unde erau trimişi pe atunci refugiaţii politici care proveneau din ţările Estului european, apoi a trăit o vreme la Roma. Păstra o amintire dureroasă acelei perioade. Mie mi-a vorbit uneori despre asta, totdeauna cu mare greutate însă. Fusese, probabil, o experienţă prea dură pentru băieţandrul de douăzeci şi doi de ani care era pe atunci. „Tu nu ştii, îmi spunea, ce înseamnă senzaţia fizică de muşcătură a foamei”.

Cât de mult l-au marcat acele prime luni ale şederii în Italia e greu de spus. Mai mult, cred eu, decât a vrut să recunoască vreodată. Multe din speranţele cu care venise

în Occident s-au năruit atunci, la impactul cu o realitate mult mai crudă decât îşi închipuise. Dar probabil că duritatea ciocnirii i-a fost de folos pentru a-şi căli acea determinare care constituia aspectul cel mai caracteristic al personalităţii lui. Cred că n-am mai întâlnit în viaţa mea o altă persoană tenace şi determinată cum era Culianu. Sacrifica orice şi nu se mai gândea la nimeni – cred că respect adevărul amintindu-mi – pentru a reuşi să-şi atingă obiectivul fixat.

2. În privinţa motivelor pentru care a părăsit România şi a ales Occidentul, documentele pe care le reproduc în anexă ne fac să înţelegem că dezacordul lui nu era numai de natură politică. Climatul poliţienesc din ţara lui îl oprima pentru că îl împiedica să-şi realizeze un proiect intelectual pe care îl avusese în minte, mai mult sau mai puţin clar, încă din adolescenţă. Libertatea însemna pentru el, înainte de orice, posibilitatea de a se realiza pe plan intelectual, de a scrie, de a publica, de a-şi afirma o creativitate interioară bogată şi impunătoare. Când i-a devenit clar că în România această posibilitate era închisă chiar şi celor care, asemeni lui, evitaseră cu grijă ciocnirile cu puterea („mi-am ţinut totdeauna gura”, afirmă el în documentul nr. 1), a ales să plece. Occidentul – aşa cum spuneam mai înainte – i s-a revelat ca fiind cu totul altfel decât visase el, iar deziluzia ce a urmat a constituit o traumă din care şi-a revenit cu greu. „Am ieşit printr-un miracol sau aproape ca prin miracol – admite el – din criza pe care a declanşat-o în mine contactul cu Occidentul”. Însă textul autobiografic pe care l-a scris chiar acasă la mine (doc. nr. 1) spune cu claritate că fundalul nemulţumirii lui era mai ales de natură existenţială. De aici provin, dacă interpretarea mea e corectă, atât o voinţă perenă de evadare, cât şi o puternică dorinţă de autoafirmare. Şi una, şi cealaltă mi s-au părut întotdeauna aspecte dominante ale temperamentului său.

Când a ajuns la Milano – nu mai reuşesc să-mi aduc

aminte cine a garantat pentru el – criza lui se afla, probabil, în faza cea mai acută. Cu toate acestea, având asigurat un acoperiş deasupra capului şi putând conta pe hrana cotidiană, după ce luni de zile dusese o viaţă rătăcitoare şi cu totul precară, câştigase deja o primă bătălie. În plus, posibilitatea de acces la biblioteci bine dotate; vecinătatea unor colegi şi prieteni în faţa cărora a învăţat (încetul cu încetul) să se exprime fără teamă; prezenţa printre profesori a unui maestru ca Ugo Bianchi, cel care a ştiut să dea formă şi disciplină vocaţiei sale pentru ştiinţa religiei, toate acestea au conlucrat ca să-i mai însenineze privirea vag halucinată pe care o avea când intrase la Universitatea Catolică. Oricum, cred că în timpul celor patru ani petrecuţi la Milano (1973 – 1976) lupta pentru a supravieţui şi a-şi reconstrui o identitate juridică şi spirituală l-au absorbit într-atât, încât n-a putut să-şi facă o idee limpede despre sine însuşi şi despre realitatea în care începea să pătrundă. Era angoasat mai ales de precaritatea situaţiei sale de refugiat; de faptul că se simţea expus oricărui arbitrar imaginabil; de conştiinţa, ori poate chiar de teama de a fi un „nimeni” din punctul de vedere al cetăţeniei (doc. nr. 9); de imposibilitatea de a dispune de un paşaport sigur.

Abia în Olanda, unde s-a mutat în 1976, la sfârşitul lunii noiembrie, poziţia lui a început să se contureze mai clar, iar vocaţia lui de savant şi de scriitor, de altfel extrem de vie încă de la Milano, a putut căpăta formă şi consistenţă. În iulie 1977 îmi scria, tocmai pentru a corecta impresia opusă pe care mi-o făcusem, că nu mai avea niciun motiv de descurajare. „Viaţa mea – adăuga el (doc. nr. 9) – e încordată şi îndreptată nu spre propria ei realizare, ci spre realizarea unui proiect de lucru”. Relativa siguranţă economică şi universitară pe care o atinsese îi îngăduia în sfârşit să privească spre sine cu mai puţină angoasă şi spre viitorul propriu cu mai mare încredere. Cu toate acestea, nici adaptarea în Olanda nu

trebuie să fi fost prea uşoară, din moment ce la un an de la instalarea sa acolo simţea nevoia să se descarce cu aceste cuvinte: „Deocamdată, dragă Paolo, neprotejat de nimeni, fără prieteni şi fără niciun fel de suflet fratern, mă descurc cum pot, printre loviturile pe care stânga începe să mi le dea” (doc. nr. 17). Începeau să-l neliniştească din nou apăsarea singurătăţii, conştiinţa că nu poate conta cu adevărat pe nimeni. Frenezia lui de a scrie, de a publica, de a se face cunoscut şi apreciat, trebuie văzută mai ales în raport cu această stare sufletească.

Dar în pasajul pe care l-am citat apare şi o aluzie la climatul politic nefavorabil pe care l-a întâlnit în Olanda. Din păcate pentru el, Culianu a ajuns în Occident într-un moment când, după mişcările studenţeşti din ’68, cultura de stânga era într-un mod extrem de net predominantă. Eu cred că dificultăţile lui au provenit şi din faptul că a trebuit să descopere (şi a fost, fără îndoială, o descoperire amară, dureroasă) că lucrurile de care fugise părăsind România nu lipseau deloc din noul mediu în care ajunsese. A trebuit să afle pe cont propriu că acea cortină de fier, pe care o traversase cu atâta greutate, continua să-l despartă de mulţi dintre noii săi interlocutori; că şi în Italia, şi în Olanda trebuia să-şi măsoare cuvintele şi să cântărească bine pe cel din faţa lui înainte de a vorbi. Îmi amintesc perfect efortul de autostăpânire pe care a trebuit să-l facă pentru a nu reacţiona cu vehemenţă la spusele unui coleg care se referise la fuga lui din România aproape ca la un act de trădare. Refuzul pe care îl opunea comunismului era total, absolut. Iar prudenţa pe care era silit să şi-o impună nu făcea decât să-i întărească respectiva convingere. În 1976, când a apărut posibilitatea concretă ca PCI să câştige alegerile politice din Italia, a preferat să plece în Franţa, hotărât să rămână acolo dacă s-ar fi întâmplat cu adevărat să iasă victorioşi comuniştii (doc. nr. 4). Iar în 1978, când a fost ales papă Karol Wojtila, prevăzând că această alegere avea să aibă consecinţe puternice în lumea

comunistă, mi-a scris că era atât de bucuros încât îi părea rău că nu e catolic, fiindcă dacă ar fi fost, ar fi gustat evenimentul cu mai mare participare (doc. nr. 17).

Presupun că prietenia şi încrederea lui faţă de mine au luat naştere atunci când şi-a dat seama că eu nu-l judecam, că îl apreciam pentru ceea ce era, că îl înţelegeam, din punct de vedere cultural şi politic. Îmi aduc aminte nu fără nostalgie pasionatele noastre discuţii despre Orwell, despre apropierea anului 1984, despre Fratele cel Mare care ne spionează şi ne controlează; comparaţiile pe care le făcea cu privire la tehnicile de condiţionare a cetăţenilor utilizate de putere, în Est şi în Vest. Şi aceste lucruri – o semnalez nu din prezumţie, ci pe baza unei recunoaşteri (doc. nr. 12) şi a unui proiect de roman cu care m-a pus şi pe mine la curent (doc. nr. 19) – fac parte din ucenicia sa. Toate sunt elemente de care e necesar să se ţină seamă – dificultăţi, deziluzii, influenţe, condiţionări, prietenii şi inamiciţii – şi care trebuie să fie raportate la o personalitate aflată încă în devenire, pentru a înţelege cât de mare a fost preţul plătit ca să nu se piardă, să-şi găsească – şi, pe deasupra, foarte repede – un drum, o identitate, o vocaţie. De aceea admiraţia mea pentru tânărul pe care l-am cunoscut atunci, care mi-a îngăduit să-l întrevăd uneori în intimitate şi pe care încerc acum, eu însumi, să-l înţeleg mai bine, străduindu-mă să-l dezvălui celor care l-au cunoscut într-o fază ulterioară, de mai mare maturitate, găseşte, la distanţă de mulţi ani, motive mai întemeiate şi justificări mai autentice, mai puţin instinctive.

3. În Italia trăise din venitul extrem de modest pe care îl reprezenta bursa de studii, cu mari eforturi completată uneori de către un mărunt câştig ocazional. Îmi amintesc că şi eu i-am procurat o suplinire la o şcoală din Milano, pensionul de fete din *via della Passione*. Dar era vorba de venituri care îi garantau, literalmente, supravieţuirea şi nimic mai mult. Stătea la căminul

Universităţii Catolice, un loc sigur şi chiar primitor, însă mai degrabă un hotel decât o casă. Cu toate că ştia să-şi ţină doar pentru el propriile suferinţe, fără să-i împovăreze pe alţii, era evident că absenţa unei familii şi a unei locuinţe, lipsa de căldură şi de intimitate a căminului milanez trebuie să-l fi apăsat considerabil. De aceea, în weekenduri şi în vacanţele de vară accepta bucuros ospitalitatea unor colegi şi prieteni, chiar cu preţul de a-şi vedea întrerupte anumite studii şi lecturi. A venit de multe ori cu mine la Rovigo, unde locuiam pe vremea aceea, cu alţi colegi s-a dus în Sicilia şi în alte părţi.

Pretutindeni era un musafir agreabil, care ştia să se facă iubit de toată lumea pentru discreţia şi fineţea comportării sale. Sărăcia nu alterase câtuşi de puţin semnele unei educaţii rafinate şi severe. Când s-a mutat în Olanda, prima locuinţă în care s-a instalat – mi-o amintesc bine pentru că i-am fost şi eu oaspete acolo – era un fel de mansardă. Ajungea însă şi atât pentru a-i da senzaţia de linişte şi de siguranţă. „Or să-mi vină prietenii”, îmi scria (doc. nr. 6) după o lună de la sosire, adăugând, satisfăcut şi mândru în fine: „Pentru prima dată după atâţia ani, am o casă unde să-i primesc”. Nici solitudinea afectivă, care îl apăsa şi ea (doc. nr. 7), nu avea să mai dureze prea mult (doc. nr. 20). Cu toate că s-a terminat printr-un divorţ, căsătoria pe care a încheiat-o în Olanda a contribuit, cred eu, într-o măsură însemnată, la reechilibrarea personalităţii sale, marcată mult prea de timpuriu de experienţa singurătăţii.

4. Efortul de memorie pe care trebuie să-l fac pentru a mă reîntoarce la anii aceia e uşurat de amintirea clară pe care i-o păstrez. Culianu e unul dintre oamenii, atât de rari din păcate, a căror frecventare lasă urme de neşters în sufletul celui care a avut privilegiul de a-i cunoaşte. Prietenia care ne-a legat a fost pentru mine o experienţă irepetabilă, din punct de vedere interior şi cultural. Cum mi-l amintesc, aşadar, pe Giovannino (aşa îi spuneam cu

toţii la Domus Nostra)?

Am amintit deja puterea voinţei, determinarea lui. Avea capacitatea de a subordona totul scopului pe care şi-l fixase, sacrificând pasiuni, reprimind tentaţii, orientându-şi în sensul respectiv întreaga existenţă, de la orarul zilei la interesele de viaţă. Chipul cel mai puţin atrăgător al acestei forţe interioare erau anumite asperităţi de caracter, durităţi neaşteptate ce puteau deveni motiv de ciocniri, încăpăţânări care nu totdeauna îi uşurau relaţiile cu ceilalţi. Era hotărât în toate, în lucrurile mărunte ca şi în cele mari. Îmi amintesc de o seară la Groningen. Era în 1978, la sfârşitul lui decembrie. Soţia mea şi cu mine ne dusesem la el ca să facem revelionul împreună. Un ger neaşteptat ne-a silit să rămânem în casă şi, ca să treacă timpul, ne-am apucat să jucăm poker. Eu continuam să câştig, iar el să piardă. Ei bine, a devenit dintr-odată aspru şi distant, nu admitea să piardă, continua să relanseze jocul, să ceară noi revanşe, încât m-am decis să întrerup cu forţa partida, invocând somnul, ca să evit o probabilă ceartă. Însă de o asemenea putere a voinţei era nevoie pentru a putea realiza ceea ce a realizat: adică pentru a urca, în douăzeci de ani, de la zero la vârful cunoaşterii ştiinţifice şi al demnităţilor academice.

Ştia să îndure, să rabde în tăcere, să-şi interiorizeze orice experienţă, pozitivă sau negativă. Avea neaşteptate şi frecvente muţenii, lungi pauze de tăcere, o capacitate de concentrare de care ştia să se folosească, retrăgându-se în sine chiar şi în mijlocul celor mai zgomotoase tovărăşii.

De aici deriva extraordinara sa capacitate de lectură şi de asimilare. Citea cu o viteză extremă şi o memorie absolut ieşită din comun îi permitea să asimileze şi să menţină viu tot ceea ce îi putea servi. Citea de toate, răpindu-şi multe ore de somn, cu o aptitudine enciclopedică ce nu era însă dispersivă, ci profund şi conştient selectivă, nelipsindu-i o capacitate de judecată promptă şi sigură, atât în domeniul ştiinţific, cât şi în cel

literar. Ţin minte că în camera lui, situată aproape vizavi de a mea, era de multe ori lumină până foarte târziu.

Îi invidiam cu toţii capacitatea, cu adevărat excepţională, de a învăţa limbi străine. Vorbea şi scria italieneşte mai bine decât mulţi italieni, chiar persoane cultivate. La fel stăpânea şi alte limbi. Confirmarea acestor aserţiuni ale mele se află în documentele pe care le dau în anexă, scrise toate direct în italiană, unde stăpânirea instrumentului de expresie este absolut perfectă, iar imperfecţiunile de ordin stilistic se pot număra pe degetele unei singure mâini. Mă uluia mai ales rapiditatea cu care, în mai multe limbi diferite, reuşea să-şi exprime gândurile în scris. Între formularea mentală a ideilor şi exprimarea lor sub formă scrisă aproape nu existau, pentru el, pauze de gândire. Această rapiditate cu care îşi organiza gândurile şi le traducea în scriere, care era şi rodul unei extrem de puternice capacităţi de concentrare, îi îngăduia să lucreze la mai multe texte în acelaşi timp şi i-a dat posibilitatea să producă imens în scurtul răstimp de viaţă de care a avut parte.

Mulţumită stăpânirii a numeroase limbi (am fost însă martor, prima oară când l-am vizitat în Olanda, unde el ajunsese de puţină vreme, la tenacitatea, asiduitatea şi voinţa inflexibilă cu care se aplică studiului limbilor) a putut să parcurgă direct, nu la mâna a doua sau a treia, o bibliografie imensă, întrecându-i astfel pe cei mai mulţi dintre colegii săi în urcuşul către nivelurile de vârf ale ştiinţei academice. Dar, în ciuda faptului că scria extrem de mult şi foarte repede, stilul său era totdeauna limpede, încărcat de idei, străin de ceţoasele volute verbale în care se pierde uneori cultura universitară, uneori poate chiar puţin neglijent, deseori tăios sau aspru, în căutarea asertorietăţii.

5. M-am întrebat adesea dacă determinarea pe care a pus-o în producţia sa literară şi ştiinţifică şi care l-a silit la un ritm de lucru masacrant era cumva rodul unei ambiţii

nemăsurate şi nu mai degrabă, sau deopotrivă, al unui presentiment al morţii. Nu ştiu să răspund la această întrebare, dar îmi amintesc bine că de mai multe ori el a lăsat să transpară o asemenea premoniţie. Erau vagi referiri, senzaţii, poate chiar aluzii pe care astăzi n-aş mai şti să le indic cu precizie, dar care m-au izbit atât pe mine, cât şi pe soţia mea şi de care ne-am amintit pe dată atunci când ne-a parvenit incredibila ştire a asasinării lui.

Cert este însă – şi acest lucru şi-l amintesc toţi prietenii săi milanezi – că se temea că va fi ucis. Atunci când a reuşit să treacă dincolo de cortina de neîncredere care îl făcuse iniţial să fie suspicios faţă de toată lumea – i-a trebuit ceva timp – şi nu s-a mai străduit să-şi ascundă teama, a putut să ne mărturisească neliniştea care îl strângea uneori ca un cleşte. În primele luni ale şederii sale la Milano dădea, şi cred că nu numai mie, impresia unei persoane bântuite de spaimă. Mai târziu, încetul cu încetul, devenise mai liniştit, mai senin. Dar ne vorbea des despre nemiloasa tenacitate a aparatului poliţienesc de la Bucureşti, de faptul că disidenţii erau urmăriţi şi uneori lichidaţi, chiar şi în străinătate. „Voi nu ştiţi...” ne spunea, când îi ironizam spaimele. Şi temerile au revenit după cazul, petrecut la Londra, al unui disident bulgar asasinat pe stradă, în mod incredibil, cu vârful otrăvit al unei umbrele, de un agent al guvernului de la Sofia. Din câte ştiu, era foarte circumspect şi precaut faţă de conaţionalii săi din străinătate şi refuza să se expună politic. A ezitat îndelung înainte de a mă autoriza să public interviul pe care îl reproduc în anexă (doc. nr. 2), împărţit între măgulire şi teama de a se dezvălui.

6. În perioada în care l-am cunoscut era încă foarte tânăr şi interesat exclusiv de căutarea unui spaţiu şi a unei inserţii în lumea academică. Nu era defel insensibil la temele politice, însă pe un plan mai general, aproape existenţial, aş zice, mai degrabă decât pe teritoriul concretului. Dacă interpretez corect, era prea ocupat, pe

de o parte de necesitatea de a se elibera din schemele totalitare în care crescuse (doc. nr. 14), pe de alta de nevoia de a înţelege noua realitate în care trăia, pentru a reuşi să-şi maturizeze o viziune critică autonomă, atât asupra Estului cât şi asupra Vestului. Scrisorile pe care le reproduc aici sunt de fapt mărturia travaliului unei gândiri aflate în formare – în sens politic, vreau să spun – mai degrabă decât mărturia unei judecăţi sigure şi pe deplin mature. Nu fără oscilaţiile critice, şi uneori hipercritice, proprii intelectualului. Şi nu fără intuiţii geniale, asemeni celor conţinute în propunerea pe care mi-a făcut-o de a scrie împreună, la două mâini, o carte despre erorile şi ororile utopiei, atunci când aceasta încearcă să se întrupeze în istorie prin intermediul mişcărilor revoluţionare, de la Franţa iacobină şi până la Rusia sovietică (doc. nr. 26 şi 27). Cu toate acestea, nu m-a surprins faptul că, după prăbuşirea lui Ceauşescu, interesul politic pentru viitorul României devenise la el predominant. Era semnul maturităţii deja atinse, dar şi un indiciu că nu pierduse niciodată conştiinţa datoriei de a-şi pune talentul, precum şi poziţia dobândită, în serviciul unei cauze mai înalte decât simplul succes individual. Într-un moment de dificultate îmi scrisese din Olanda că, în ceea ce îl priveşte, unica şi ultima angajare era aceea în propria muncă (doc. nr. 9). Însă atunci când condiţiile s-au copt a ştiut să-şi impună şi alte datorii, alte tipuri de angajare. Oare acest lucru a înarmat braţul asasinului său? Bănuielile noastre rămân în picioare.

Ce a înţeles din lumea occidentală? A clarifica acest punct înseamnă, probabil, a surprinde secretul personalităţii sale. îl atrăgea tehnologia. Avea o pasiune copilărească pentru *flippers*; când intra într-un bar rezista cu greu seducţiei pe care o exercitau. îl fascinase filmul *Nashville* pentru că reda aspectele cele mai futuriste şi mai haotice ale stilului de viaţă american. Mi se pare că era sfâşiat între două dorinţe contrarii: aceea de a se

integra şi aceea de a se distinge, de a nu se lăsa fagocitat. În Italia, probabil că şi în Olanda, prevala cea de a doua exigenţă. După mutarea la Chicago, nu ştiu dacă exigenţa de a se distinge mai rămăsese la fel de limpede. Cei care l-au cunoscut în timpul şederii în America sunt în posesia unor elemente care mie îmi lipsesc, pentru a putea răspunde la întrebarea pe care am pus-o. Schimbul nostru de scrisori s-a întrerupt, din păcate, din motive pur şi simplu întâmplătoare, chiar în perioada mutării lui în Statele Unite. Dar geniala intuiţie a parabolei cu pisica şi şoarecele, pe care a preluat-o dintr-un roman al lui Mishima (doc. nr. 1) reprezintă – şi nu cred că mă înşel – o cheie interpretativă fundamentală a raportului său complex, atât cultural cât şi politic, cu lumea occidentală. În romanul care îl impresionase atât de mult, şoarecele trebuie să moară pentru a demonstra că este el însuşi, respectiv „un lucru pe care pisicile nu-l mănâncă”. Culianu a murit şi el...

America era visul lui, ţinta lui şi nu doar, cred eu, intelectualmente. Exista cu siguranţă la el o dorinţă profundă de a arde etapele, de a ajunge repede aproape de piscul unui Occident care trebuie să fi fost fructul oprit al visurilor sale tinereşti din România. Însă acest instinct vitalist era frânat şi temperat de un scepticism profund, care constituia străfundul indescifrabil al personalităţii sale. Într-o scrisoare din 1977, care seamănă a descărcare, îmi mărturisea că se simte nesatisfăcut de tot, de modesta bunăstare pe care o atinsese în fine, de o cultură pe care o urmărea nebuneşte dar care nu-l mulţumea, de contactele umane care îl dezamăgeau. „Mă aflu literalmente «aruncat» într-o lume pe care nu reuşesc nu s-o înţeleg, ci s-o apreciez pentru ceea ce este: un mare e...” Şi mai adăuga: „Nu văd nicăieri nici cea mai mică speranţă” (doc. nr. 13). Avea suficient echilibru şi autocontrol pentru a nu se lăsa doborât de asemenea stări de spirit, dar am impresia că ele îi condiţionau profund universul interior.

Nu e o întâmplare, cred, faptul că interesele sale ştiinţifice au fost totdeauna orientate spre investigarea, în interiorul religiilor, a căilor de evadare, a fugii din realitate, a acelor „călătorii ale sufletului”, cum sună în traducere italiană ultima sa carte, care ne îndepărtează de cotidian. Şi totuşi nu era lipsit de ironie, inclusiv la adresa lui însuşi. Documentul cu numărul 18 – o scrisoare sub formă de aforisme adresată prietenului nostru comun Mario Lombardo – este un rar giuvaier de fineţe şi de inteligenţă. Cu o scânteietoare stăpânire a vorbelor şi ideilor, reuşeşte să transforme autocompătimirea pentru propria-i situaţie precară într-un motiv glumeţ şi jovial de libertate interioară.

Exista cu siguranţă la el o dorinţă dominatoare de revanşă, o sete incoercibilă de a reechilibra în pozitiv o soartă care îl privase de prea multe lucruri. După cum am avut totdeauna impresia că amintirea sfâşietoare pe care i-o păstra tatălui său – aniversarea morţii acestuia era o zi sacră, pe care şi-o rezerva doar pentru sine – a constituit resortul secret al multora din comportamentele sale. Tenacitatea cu care a urmărit escaladarea succesului, sacrificând orice altceva, este probabil reversul unei insatisfacţii intime, al unor dureri ascunse ce trebuie să-i fi marcat irevocabil tinereţea. De acolo proveneau şi aspectele cuceritoare, ca şi cele mai tăioase ale temperamentului său. În ultima scrisoare zbuciumată pe care mi-a trimis-o, în 1987, în care recunoştea şi că abia mai reuşeşte să-şi ţină viaţa în mâini („ajungi să-ţi fii străin ţie însuţi”), lăsa să transpară limpede această stare de spirit într-o frază revelatoare: „La urma urmei, există totdeauna un echilibru între lucrurile bune şi cele rele, iar în viaţa mea, acesta abia urmează să se restabilească în privinţa lucrurilor bune, însă nu mă îndoiesc de asta, nu mă îndoiesc defel...” (doc. nr. 33)

Pentru dragostea pe care i-am purtat-o, pentru suferinţele pe care le-a îndurat, pentru inteligenţa

superioară pe care i-o recunoşteam, vreau să sper cel puţin că moartea i-a îngăduit timpul de a restabili acest echilibru.

Anexă1

Documentul nr. I2

În general cred că cei care trăiesc în ţările din Estul Europei îşi fac despre Occident idei cu totul greşite: fie că sunt disidenţi, fie că nu. Dar pentru că vorbim de disidenţi, să ne oprim asupra lor.

Eu vin dintr-o ţară care – să mă scuze compatrioţii care încearcă să mă convingă de contrariu – nu a produs niciun mare disident. Mai aparţin şi unei generaţii care, în comparaţie cu cele care au precedat-o în România socialistă şi cu cele care i-au succedat, s-a bucurat de mari privilegii. Astfel, eu am putut, de pildă, să mă interesez de istoria religiilor şi să studiez filosofia Renaşterii italiene. Mai mult, am făcut o teză de licenţă despre filosofia Renaşterii, lucru de neconceput între 1946 şi 1967 şi din 1972 încolo. În plus, din 1967 şi până în 1970 am putut publica în reviste literare povestiri care astăzi n-ar mai putea să apară. De fapt, încă din 1970 nu mai puteau să apară. Din care motiv activitatea mea literară s-a epuizat în arcul de timp al adolescenţei: între şaptesprezece şi douăzeci de ani. Primul meu volum de povestiri inedite, pe care le uneau caracteristici mai mult sau mai puţin tehnice şi de conţinut, fusese anunţat într-o manieră extrem de favorabilă de Editura „Eminescu” din Bucureşti. Dar în iunie 1971 el a fost retras din tipografie şi nu de către cenzură, ci chiar de redactorul-şef al editurii, căruia îi era frică. După câteva săptămâni am înţeles că nu mai era de acum posibil să public nimic, nici volumul acela şi nici altceva. Revistele literare, cu care nu întreţineam, de altfel, raporturi prea cordiale, îmi refuzau povestirile.

În anii aceia, din 1970 până în 1972, m-am închis în bibliotecă. Nu mă vedeam decât cu un cerc restrâns de prieteni. Mă temeam de toţi şi de tot.

Deşi, ca să spun aşa, îmi ţinusem totdeauna gura, deşi fusesem primul din secţia mea şi al doilea pe facultate şi în privinţa acestor consfinţiri mecanice ale unei cunoaşteri relative care sunt notele de la universitate, serviciul personal nu a vrut să-mi acorde postul de asistent ce îmi revenea. Or, toată lumea ştie ce înseamnă serviciul personal: statul, să zicem. Acelaşi stat care îmi dădea însă un paşaport şi îmi îngăduia să beneficiez de o bursă de studii oferită de guvernul italian. Nu ştiu dacă era o invitaţie să nu mă mai întorc în România; eu aşa am înţeles-o.

Din România aduceam cu mine, proiectându-le şi asupra Occidentului, o extremă neîncredere în activitatea politică a omului. O zicere apocrifă a lui Iisus, mi se pare, ne învaţă că nu există putere bună. Eu unul eram convins de asta şi mai sunt încă. Judecata asupra puterii nu se face în termeni morali, ci pragmatici. Trebuie să spun că la plecarea mea din România această neîncredere lua proporţii enorme. Mă bătea serios gândul de a mă claustra într-o mănăstire, în care vedeam un loc al libertăţii faţă de putere. În realitate lucrurile nu stau aşa: o mănăstire e un loc al libertăţii numai pentru persoanele verificate, pentru persoanele care au trecut nişte probe. Îmi explic în parte „misticismul” din vremea respectivă tocmai ca pe o reacţie în faţa puterii, ca o descoperire forţată a „libertăţii interioare”. Aşa se explică şi de ce eram un mare admirator al lui Mircea Eliade şi Carl Gustav Jung, precum şi de ce am studiat şi am practicat yoga timp de doi ani. Era o formă de evadare, era un mod de a recupera o anumită integritate, însă amăgirea pe care o reprezintă acest mod de viaţă şi precaritatea poziţiilor la care ajunsesem aveau să mi se înfăţişeze imediat ce m-am decis să rămân în Occident.

Dinaintea problemei de nepătruns a puterii, a puterii totalitare, mă repliasem în mine însumi. Cred că este una din cele două soluţii posibile în spaţiul est-european:

cealaltă ar fi disidenţa pe faţă, asumarea riscului – inclusiv fizic – al propriilor poziţii în faţa puterii. Eu unul am considerat şi mai consider şi astăzi această cale drept foarte ingenuă, mai ales în anumite cazuri. Şi, de altfel, o consider de-acum pe cea dintâi, adică pe cea aleasă de mine la timpul respectiv, drept mai onestă din punct de vedere strict intelectual, dar încă şi mai ingenuă decât cealaltă.

Atunci când cineva ajunge în Occident cu intenţia de a-şi realiza propria libertate pe plan mistic (nu zic „spiritual” pentru că nu prea ştiu ce înseamnă), această persoană va fi în esenţă mai deziluzionată decât cei care mai nutresc speranţe de ordin practic. În primul rând pentru că, în Occident, misticismul nu mai există, cel puţin nu mai există deloc în formele în care el se deschide înţelegerii noastre. Când spun „misticism”, mă refer la anumite forme de interpretare a Evangheliilor. În Orient, aceste forme au de multe ori un caracter aproape asocial. În Occident, cel care ar dori să le practice va ajunge total marginalizat şi, dacă nu dispune de mijloace de subzistenţă, va sfârşi probabil la ospiciu. Cum mă destăinuisem câtorva persoane pe care le consideram, de altfel, inteligente, acestea îmi înfăţişau o atare perspectivă, precum şi altele chiar şi mai înspăimântătoare. Am răspuns lăsându-mă cuprins de spaimă. Ţin minte că a fost o perioadă extrem de traumatică şi că doar prin minune, sau aproape printr-o minune, am ieşit din criza pe care a declanşat-o în mine contactul cu Occidentul. Dat fiind că aceste lucruri sunt mult prea personale şi că, în fond, astăzi mi se par şi destul de ridicole, nu vreau să trag de aici nicio judecată universal valabilă. Singurul lucru pe care îl pot spune e următorul: că alesesem o cale greşită, atât în Est cât şi în Vest. Am înţeles asta la un an după sosirea mea în Italia, la capătul a nenumărate experienţe, începând cu lagărul de refugiaţi şi până la munca fizică brută, începând de la

totala indiferenţă a celorlalţi şi sfârşind cu umilitoarea suspiciune a tuturor. S-a prăbuşit o lume, dar s-a ivit alta.

„Cazul” meu este, deci, destul de singular. îl consider mai puţin important decât al altora şi, nu încape îndoială, mai puţin răsunător. Ce poate spune în Occident o persoană convinsă din start că nu există putere bună? Fireşte, calea mea nu avea să fie cea a contestării, căci avea să se situeze în afara problemei puterii. Şi, prin urmare, situaţia în sine nu se schimbă pentru mine, în Est ca şi în Vest: atâta timp cât puterea tolerează ca eu să gândesc şi să scriu, totul e bine în ce mă priveşte. Nu pot să cer altceva.

Conaţionalii mei disidenţi, adică cei care au ales calea rezistenţei în aspectele ei politice – pe care eu unul îi consider, de altfel, necesarmente naivi – au suscitat în ultima vreme oarecare interes în Occident. După părerea mea, ei nu au prea mult de spus şi, în fond, îi maimuţăresc pe marii disidenţi ruşi. Îmi amintesc că un compatriot aflat la Roma şi-a lăsat imediat o barbă *à la* Soljenit m şi a apărut în ziare cu acest chip. Compatrioţii mei de la Paris „descoperă” şi ei ideile lui Soljeniţîn, în special pe cea că ar trebui să fim „morali”. Eu personal, care am avut în alte timpuri o concepţie mult mai rigidă asupra moralei, nu pot decât să zâmbesc. Numai că într-o privinţă se deosebesc de disidenţii ruşi: în aceea că doresc să elimine din romanele şi povestirile lor orice „mesaj”. Adică fac artă pentru artă. În sensul acesta, sunt mai aproape de diversele mode occidentale. După cum poziţia geografică a României e particulară, tot astfel şi scriitorii români sunt împărţiţi între Orient şi Occident. În vreme ce acceptă – nu se prea ştie de ce – ideea lui Soljeniţîn că trebuie să fim morali, în arta lor o refuză total, acceptând în schimb modele occidentale.

În România trebuia să porţi mască, să cultivi arta pentru artă, să elimini orice „mesaj” şi aşa mai departe, pentru a putea fi publicat. Acest mod de a scrie poate fi

explicat, aşadar, prin acea repliere în sine, atât de necesară într-un regim totalitar pentru a-ţi putea păstra „libertatea interioară”. În Occident el are cu totul altă explicaţie, pe care nu mă voi lungi să o formulez acum, pentru a evita orice generalizare. Scriitorii români din Occident scriu ca occidentalii, însă din raţiuni diferite de cele ale occidentalilor. Eu nu cred că din asta ar putea ieşi ceva excepţional. Vor ieşi excelente opere artizanale, cum s-a şi întâmplat. În cazul lui Paul Goma însă, raportarea la Soljeniţîn este obligatorie. Goma ar fi mare dacă n-ar exista deja un Soljeniţîn Aşa el e doar interesant şi are valoarea sa de ordin etno-folcloristic. Oricum, cred că în lunile următoare îmi voi aşterne, poate, pe hârtie părerile asupra artei acestor prozatori: căci ei au talent, numai că poziţia lor, în Vest ca şi în Est, îi împiedică de a spune lucruri noi. În ceea ce mă priveşte, am încercat calea romanului realist, dar n-am mai publicat în Occident. Cineva care se gândea să-mi tipărească un roman a renunţat, spunându-mi că ar prefera un volum de povestiri. Acum nu am timp de scris şi această activitate nu mă mai interesează. Am scris şi în italiană, dar e desigur greu să-ţi schimbi limba.

Ca să revin la Occident: cred că deziluziile pe care acesta le-a provocat marilor disidenţi sovietici, la fel ca şi iluziile anterioare, se explică prin insuficienta cunoaştere pe care ei o au despre Occident. Dacă privim mai îndeaproape „acuzaţiile” lui Soljeniţîn la adresa Occidentului, vedem că ele sunt formulate pe de o parte în cheie morală, iar pe de alta în cheie politică. E foarte dificil pentru un om din Est să abandoneze schemele totalitare. Din punct de vedere politic Soljeniţîn reproşează, în fond, Occidentului că nu e destul de totalitar. În vreme ce din punct de vedere moral, Soljeniţîn îi reproşează tocmai că nu este moral. Soljeniţîn îşi făcea iluzia, la fel ca şi mulţi alţii, că ceva trebuie să fie moral în această lume şi îşi proiecta această dorinţă a lui de perfecţiune asupra

Occidentului.

În realitate, toate acestea nu au nimic de a face cu esenţa însăşi a Occidentului. Ştiu că mulţi disidenţi cer explicaţii istorice, obişnuiţi fiind cu gândirea marxistă. Însă nici unuia dintre ei nu i-a trecut prin minte să definească esenţa Occidentului, căci ei repetă mereu că n-au vrut să-şi abandoneze ţara de origine. Astfel, se spune că iluminismul ar sta la baza ruinei morale a Occidentului. Aceste judecăţi sunt extrem de generice şi nu ajută defel la înţelegerea problemei.

Deşi nu sunt un admirator al romancierului Yukyo Mishima, cred totuşi că în ultimul său roman, *Căderea îngerului*, acesta a exprimat aproape perfect esenţa Occidentului, în parabola pisicii şi a şoarecelui.

Un şoarece descoperă, nu se ştie nici de ce şi nici în ce fel, că el nu este în fond şoarece. Mai mult, descoperă că e pisică, însă se abţine de la a-i mânca pe şoareci pentru a nu le dezvălui acest secret. La un moment dat acest şoarece, care are caracteristicile fizice ale unui şoarece însă a descoperit că în esenţa sa este pisică, întâlneşte o pisică veritabilă, care dă să-l mănânce. Şoarecele îi spune că acest lucru e imposibil, întrucât e pisică el însuşi, iar pisicile nu mănâncă pisici. La care, fireşte, pisica surâde şi dă să-l înghită. Atunci şoarecele se aruncă într-un canal şi se îneacă. Pisica întinde laba să-l scoată, îl linge şi descoperă că are un gust oribil, din care motiv abandonează şoarecele mort în conducta de scurgere.

Parabola continuă în felul următor: sinuciderea şoarecelui a constituit un succes, întrucât pisica nu l-a mâncat. Din moment ce pisica nu l-a mâncat, înseamnă că el nu era şoarece. Iar dacă nu era şoarece, putea fi orice altceva, prin urmare chiar şi pisică. Şoarecele a demonstrat, aşadar, că nu era şoarece. Însă pisica s-a retras într-un colţ să toarcă, în beatitudinea viselor sale. Această enormă capacitate estetică a pisicii o împiedică să-

şi amintească vreun lucru: ea trăieşte în visele ei fericite, în pura ei plăcere de a dormi. Pisica a uitat imediat de întâmplarea cu şoarecele. Cred că secretul şi esenţa Occidentului stau în capacitatea lui de a uita imediat orice, închis cum este în lumea agreabilă a viselor sale. Succesul fiecărui şoarece, al fiecărui disident – din Est ori din Vest – este pur individual. Dar el obţine acest succes numai atunci când, deja mort şi abandonat în canal, a demonstrat că n-a fost mâncat de pisică. A demonstrat că este, la urma urmei, ceva pe care pisicile nu-l mănâncă.

Documentul nr. 23

Figura disidentului devine tot mai populară în ţările Europei occidentale, într-un anume sens, disidenţii au fost populari totdeauna. Numai că, până acum câţiva ani, se practica faţă de ei fie o evidenţiere acritică, fie respingerea acritică. Dinspre stânga erau văzuţi ca trădători, ca nişte oameni care refuzaseră imensul noroc de a trăi într-o ţară socialistă; în ochii taberei opuse, fuga şi suferinţa lor constituiau dovada cea mai sigură a superiorităţii sistemului occidental asupra celui din Est.

În vremea din urmă însă până şi stânga s-a resemnat: ea pare să-i accepte acum pe disidenţi drept ceea ce sunt: supravieţuitori şi fugari dintr-o lume pe care doar câţiva apologeţi ireductibili îşi mai îngăduie s-o definească drept „cea mai bună dintre lumile posibile”. Aşa s-a ajuns, iată, la Bienala de la Veneţia, la colocviile, simpozioanele, conferinţele de presă, la interviurile televizate.

„Da, pentru noi impactul cu Occidentul este adesea o traumă” – îmi spune Ioan Petru Culianu, român care trăieşte de peste şase ani în Occident, mai întâi în Italia, iar acum în Olanda. „Aş spune că deziluzia este, în multe cazuri, comparabilă doar cu neţărmurita iluzie sub imperiul căreia noi, în ţările noastre de origine, priveam către voi. Pentru cei nemulţumiţi de acolo – şi aş zice că nemulţumiţi sunt aproape cu toţii – Occidentul este un fel de Eldorado, un pământ al făgăduinţei unde fiecare speră

să poată ajunge într-o zi. Iar cei care reuşesc să ajungă acolo lasă uneori în urmă o amintire indestructibilă, devin aproape nişte figuri mitice”. „Iar cu cel care fuge – îl întreb – ce se întâmplă? „Se întâmplă multe lucruri, fiecare îşi are povestea lui aparte. Ar fi arbitrar să generalizăm. Depinde în ce ţară ajungi, depinde de persoanele pe care le întâlneşti, de cine te ajută şi de cine refuză să te ajute. În fine, începe o inserţie lentă, anevoioasă, istovitoare într-o lume unde nu ştiam cât sunt de dure lupta pentru existenţă, emulaţia, concurenţa. Şi în felul acesta începe să se destrame mitul pământului făgăduinţei. Mai trebuie adăugate şi dezrădăcinarea, gândul că ne-am abandonat probabil pentru totdeauna pământul natal şi pe cei dragi. Exilatul nu e un emigrant. Emigrantul se poate întoarce în ţara lui, noi nu; emigrantul încearcă să-şi facă un rost, noi căutăm altceva”.

„Exact, asta e, voi ce anume căutaţi? Cu alte cuvinte, tu de ce ai fugit? „Şi în privinţa asta ar putea fi arbitrar să generalizăm. Cred totuşi că se poate afirma că, în general, disidentul încearcă să fugă de puterea totalitară, omniprezentă în ţările din Est, de multe ori nu atât din pricina constrângerilor politice pe care le presupune o atare putere, cât mai degrabă din cauza oprimării şi anihilării oricărei valori spirituale care reuşeşte să ia naştere. Dacă vrem neapărat să găsim un numitor comun disidenţei, cred că, într-un fel sau altul, aici ar trebui să-l căutăm”.

„Te ocupi de istoria religiilor – adaug eu –, ai scris despre Eliade şi Jung. Există oare o legătură între această opţiune profesională şi situaţia pe care ai zugrăvit-o adineauri?”

„Cred că da – îmi răspunde Culianu. Puterea totalitară din ţările comuniste poate genera în cel care nu i se adaptează două tipuri de reacţii: una este împotrivirea făţişă, cealaltă replierea în sine. Eu personal m-am situat pe acest al doilea versant şi m-am refugiat în misticism,

favorizat fiind şi de o perioadă de relativă toleranţă care se instalase în România în jurul anilor ’70. Am avut chiar posibilitatea să-mi public o serie de povestiri. Apoi s-au închis porţile şi atunci, în 1972, am decis să rămân în Italia, unde venisem cu o bursă italiană de studii. Trebuie să spun că am sosit aici animat de o profundă neîncredere în putere. Eram convins de adevărul zicalei potrivit căruia putere bună nu există”.

„Şi în Italia convingerea asta ţi-a fost confirmată sau dezminţită?”

„N-a fost nici confirmată, nici dezminţită. Cred că, în general, cea mai bună putere rămâne aceea care se face simţită cel mai puţin. Aceasta este, pentru mine, definiţia democraţiei şi aş zice că, până în momentul de faţă. Italia este o ţară cât se poate de democratică. Dar trebuie să ţii seama de faptul că problema puterii, care mă preocupă de multă vreme în ceea ce priveşte aspectele ei religioase în sens larg – respectiv «ideologiile» –, nu e o problemă a Italiei, e o problemă universală în spaţiu şi în timp. Şi mai ţine cont şi de punctul de plecare la care m-am referit adineauri. Ideea negativităţii puterii nu mi s-a relevat aici, cel mult s-a îmbogăţit cu noi aspecte, mai subtile. A trebuit să trec prin experienţe traumatice pentru tânărul de douăzeci şi doi de ani care eram pe atunci: lagărul de refugiaţi, munca manuală, indiferenţa şi suspiciunea oamenilor. Unele au fost de-a dreptul umilitoare, te rog să mă crezi. Mi-a fost şi frică, iar frica venea să se adauge sentimentului că m-am rătăcit. Oricum, ca să revin la întrebarea ta, lucrul care m-a izbit cel mai mult este adevărul observaţiei făcute de un filosof german: că în Occident totul e mediat de valoarea de schimb, totul, până la cea din urmă dorinţă sau la cel din urmă sentiment. Fireşte, inclusiv «disidenţii», indiferent faţă de ce anume practică disidenţa, în consecinţă, până şi o religiozitate autentic creştină, aşa cum o înţelegeam eu, mi se pare că intră în criză din cauza acestui principiu comercial. În

ţările din Est suntem încă în urmă şi în privinţa aceasta. Însă ne aflăm pe acelaşi drum. În ce mă priveşte, am ajuns la concluzia că, deocamdată, important e să reuşeşti să-ţi construieşti un mic colţ de lume în care să poţi gândi şi scrie. Lucru deloc uşor, de altfel”.

„E un pesimism profund în ceea ce spui”.

„E adevărat. Anumite situaţii, anumite stări sufleteşti sunt greu de exprimat. Voi spune doar, şi sper să nu ofensez pe nimeni, că în ţările din Est şi în Occident situaţia nu mi se pare mult diferită sub raportul acestui principiu al capitalismului avansat, conform căruia nimic nu mai este exceptat de la transformarea într-o marfă. Unele curente religioase din Antichitatea târzie propuneau o angelologie foarte complexă. Se afirma că niciun fir de iarbă nu a fost lăsat fără un înger al lui. Astăzi s-ar putea spune că până şi cel din urmă fir de iarbă îşi are un preţ al lui. Tot astfel şi cele nevăzute: iubirea, chiar şi moartea. Totul are valoare numai în măsura în care se traduce în bani. În ceea ce priveşte, în schimb, puterea, desigur, aici nu sunt lagăre de concentrare, există instanţe juridice, există o opinie publică – oricât de manipulată ar fi ea de către mass-media –, cetăţeanul se poate apăra, în anumite limite. Aş fi neghiob, ingrat şi nedrept dacă nu aş recunoaşte acest lucru. Totuşi trebuie adăugat că tehnicile de marginalizare funcţionează şi aici, că spaţiul de desfăşurare a spiritului se restrânge tot mai mult (nu întâmplător văd pretutindeni în jur cum religiozitatea apune, inclusiv în mine însumi), că puterea e tot mai concentrată, tot mai capilară, mai atentă, mai tehnocratică. Şi aici, mă tem, ea tinde să devină totalitară. Sunt ani de zile de când trebuie să încep mereu de la capăt lupta pentru «acte», paşaport, carte de identitate etc., lupta pentru obţinerea acelei identităţi juridice fără de care eşti nimeni, absolut nimeni. Trebuie să fii exilat ca să poţi şti ce înseamnă asta…”

Ne privim lung, în tăcere. Revăd într-o clipă odiseea

lui, pe care o cunosc, pe care am urmărit-o. Apoi reiau: „Identitatea voastră, exact despre asta aş fi vrut să vorbim”.

„Da, să vorbim despre asta. Mă îndurerează uneori să văd cum disidenţii se lasă fagocitaţi de modele Occidentului, să văd uşurinţa cu care ei renunţă la sine. Eu vin dintr-o ţară care nu a produs mari disidenţi, îmi pare rău s-o spun, dar aşa este. A dat, în schimb, numeroşi scriitori şi intelectuali de talent. După ce debarcă la Paris ei continuă să scrie romane – de altfel întru totul apreciabile – din care elimină orice «mesaj». Cultivă deci arta pentru artă. Făceau la fel şi în România. Numai că în România erau constrânşi s-o facă pentru a putea spera că vor fi publicaţi, se refugiau în ideea artei pentru artă fiindcă nu aveau încotro; aici însă ei ar putea face orice şi nu fac”.

„E o trădare? „încerc eu să-l întreb.

„Poate că nu e o trădare – răspunde Culianu. Adevărata problemă constă, cred eu, în dezrădăcinarea disidenţilor. E dificil să te adresezi unui public pe care nu îl cunoşti, să scrii pentru o societate care nu e a ta. Poţi oricând să greşeşti măsura, să spui mai mult decât se cere. Experienţa şi valorile noastre sunt profund diferite de ale voastre. Iar problema şi drama disidenţilor este de a rămâne fideli acelei experienţe şi acelor valori, de a nu-şi uita «misiunea», dacă nu cumva e prea pretenţios termenul, în momentul în care sunt dezrădăcinaţi şi transplantaţi într-o lume care le cere altceva decât pot ei da. Ruşii sunt cei care reuşesc să-şi păstreze în mai mare măsură propria identitate şi de fapt, nu e deloc o întâmplare, sunt şi cei care se simt străini oriunde se duc şi care, în orice rostesc sau scriu, se adresează totdeauna, *în primis*, Rusiei. Să ne gândim la Soljeniţîn”.

„Ce semnifică Soljeniţîn?”

„Vezi, este un om care reuşeşte să rămână el însuşi oriunde. El adresează Occidentului două feluri de acuzaţii:

unele politice, altele morale. Din punct de vedere moral, Soljeniţîn e însetat de perfecţiune. Spera poate s-o afle în Occident. N-a găsit-o şi de aici deziluzia şi reproşurile lui. Din punct de vedere politic, el rămâne ancorat în schemele totalitare ale Estului, într-adevăr, ceea ce reproşează el societăţilor occidentale e faptul că sunt prea fragmentate, prea haotice, prea dispersate. De aici provine dificultatea lui de a se face înţeles şi dificultatea voastră de a-l înţelege. Rămâne însă un om de o extraordinară coerenţă şi forţă interioară, care exercită o fascinaţie indescriptibilă asupra tuturor disidenţilor. Sigur, în lumea de astăzi e nevoie de oameni ca el, dar nu înseamnă nicidecum că el a reuşit să înţeleagă Occidentul”.

Documentul nr. J4

Chicago 111., 5 aprilie 1975

Dragă Paolo, îţi cer scuze că trimit aşa de târziu această scrisoare, însă voiam să-mi formez mai întâi o opinie lucidă asupra lucrurilor din jurul meu (...). Aici, nu încape îndoială, se trăieşte mult mai bine decât în Italia şi nu e vreun pericol iminent ca lucrurile să se schimbe. Liniştea e chiar obositoare. În America sunt multe probleme, mai ales cea a delincventei de sau fără culoare, însă viaţa pare extrem de sigură.

Despre mine cred că ai mai avut diverse veşti, mai ales din scrisoarea pe care am trimis-o alor tăi la Rovigo5. Am învăţat multe lucruri, am făcut neîndoielnic o experienţă importantă şi interesantă. Cu toate astea, condiţiile financiare prea puţin strălucite nu mi-au permis să merg şi să văd nimic în afara oraşului, din care motiv m-am hotărât să revin în Italia la sfârşitul lui mai (în iunie pleacă şi prof. Eliade). Mă aşteaptă acolo multe lucruri de reluat şi rezolvat, printre altele licenţa italiană. Aici am audiat cursuri de interes, am cunoscut personalităţi importante, am lucrat în relativă linişte, întrerupt doar de o serie de incendii misterioase pe care cineva (încă neidentificat) le declanşa în biblioteca Regenstein (cea mai

mare din lume) şi, ceva mai recent, de un viscol cu zăpadă înaltă de unsprezece inci, care a ucis mai mult de treizeci de persoane şi a izolat pentru 48 de ore Chicago de restul lumii. Oraşul e frumos, în tot cazul mult diferit de oraşele europene, care arată ca nişte găuri de şoareci în comparaţie cu Chicago. Zgârie-norii Sears, cel mai înalt din lume, trebuie să aibă circa 150 de etaje şi e foarte impresionant. Între altele, în domeniul meu de studii, universitatea de aici este considerată cea mai bună din lume; oraşul se respectă, e construit pe cel mai mare lac din lume, are cel mai înalt zgârie-nori şi cea mai mare bibliotecă din lume, muzeul cel mai mare din lume şi magazinul de jucării cel mai mare din lume etc. E construit pe scară mare. Mă întreb cum o să mi se mai pară Milano la întoarcere… TV pe patruzeci de canale, din care cinci cu sediul la Chicago, şapte posturi de radio etc… Ca să nu mai vorbesc de magazine şi de nivelul de viaţă, care depăşeşte tot ce aş fi putut să-mi imaginez. Se trăieşte bine în America, se trăieşte „pe scară mare”… Aşa că te-aş invita să faci o vizită, când o să poţi.

Îţi trimit cele mai afectuoase gânduri şi te rog să transmiţi şi părinţilor tăi cele mai bune gânduri de la mine.

Giovanni

Documentul nr. 4

Milano, 20 mai 1976

Dragă Paolo, îţi mulţumesc pentru bilet, pe care l-am găsit la întoarcerea de la Paris. Din diverse motive (trebuia să mă întâlnesc cu un profesor de la Sorbona peste câteva zile) mi-am amânat întoarcerea. Am sosit exact acum o săptămână. Voiajul a fost interesant, o să-ţi povestesc când ne vedem.

Am scris acasă imediat, fiindcă între timp mama îmi telefonase aici. Poate s-o fi gândit că a ajuns până aici cutremurul6. Din păcate eu nu-i mai scrisesem, prins în diverse activităţi, de la Paşte (…).

Altminteri, la Domus domneşte veselia pe care o ştii.

Bine că am de gând să plec imediat după ultimele examene cu studenţii (22/6), dată la care voi cunoaşte, probabil, şi rezultatele minunatelor alegeri pe care le aşteptăm cu nerăbdare...7 Nu e deloc exclus, într-un anume caz, să nu mă mai întorc în octombrie. În cazul respectiv, o să-mi reîncep frumoasa profesiune de spălător de vase, aşteptând de data asta să mă gonească şi din Franţa prietenii noştri din Est... Oricum, vara asta măcar sper s-o petrec în linişte.

Te rog să transmiţi salutări şi cele mai bune urări alor tăi8. Sper că sunt bine cu toţii. Cu drag.

Giovanni

Documentul nr. S9

10 decembrie, 1976

Dragii mei Paolo şi Anna Clara.

Vă scriu pentru a vă ura numai bine şi, pentru perioada imediat următoare, un Crăciun plăcut şi un An Nou '77 fericit. În ţara mea adoptivă o duc bine, numai că există o barieră lingvistică din cauza căreia în anumite momente mă simt destul de izolat. Apartamentul pe care îl am aici e puţin cam prea mare pentru mine, aşa că vă aştept cât mai curând, ca să-l pot umple măcar temporar. Se compune dintr-un living imens (circa 12 x5) şi dintr-un dormitor minuscul, plus dependinţe. Am un radio şi un televizor (care nu funcţionează deocamdată: va trebui să mă hotărăsc să chem pe cineva să-l repare). Încălzirea merge bine, iar clima nu e excesiv de rece.

Deocamdată nu am lecţii la universitate, dar mă duc în fiecare zi, fără un orar fix (stau acolo trei-patru ore, pe care nu le pierd, fiindcă e multă treabă de făcut). Avem cinci studenţi, dar limba română nu contează. Sper să obţin fonduri pentru o cercetare pe termen lung (ba chiar aş vrea s-o mai scurtez, fiindcă cei cinci ani propuşi de director mi se par prea mulţi). Sunt hotărât să nu mă mişc de aici cel puţin câţiva ani, căci Groningen este oraşul ideal: nici prea mare, nici prea mic etc. Învăţ de zor limba,

care e moeilijk, adică grea. Aş putea să fac şi mai mult, dar mă aflu încă într-o fază de tranziţie.

O să aştept cu nerăbdare un semn de la voi. Metbeşte groeten.

Giovanni

Documentul nr. 6

10 decembrie 1976

Dragă Paolo.

Cred că scrisorile noastre s-au încrucişat undeva prin spaţiu. Îţi mulţumesc mult pentru fotocopia articolului tău despre „cultura câştigului”, care m-a interesat, ca de obicei, foarte mult10. Sunt, într-adevăr, lucruri extrem de familiare, în stilul tău excelent, pe care aş dori să-l citesc mai des (...). Sper ca tu să fii un Prezzolini redivivus, adică să ai curajul să fii împotriva cenzurii noilor puteri culturale, dar sper şi să nu ai de urmat lungile itinerarii pe care Prezzolini a trebuit să le parcurgă prin lume, în afară de cazul că ţi-ar plăcea s-o faci.

În orice caz, sper mult ca tu şi Anna Clara să parcurgeţi măcar itinerariul Padova-Groningen, cât mai curând şi când vă e pe plac. E probabil ca în martie să-mi caut altă casă, dar o să ne ţinem în contact.

Mă motorizez cum pot: azi am cumpărat o bicicletă uzată şi am făcut exerciţii în trafic, din când în când refugiindu-mă pe trotuar. Vacanţa de Crăciun va fi destul de încărcată (dar şi plicticoasă, în parte: va trebui probabil să fac un drum la Paris, dacă nu cumva o să reuşesc să-l evit). Dar vor veni diverşi prieteni şi, pentru prima oară după mulţi ani, voi avea o casă unde să-i găzduiesc.

Mi-au sosit, în fine, şi bagajele. Mâine mă duc să le ridic. Sper să reuşesc să încasez şi banii de la Universitate, altfel rămân lefter. Nu mă mai apuc să-ţi descriu cum e pe aici: am puţine contacte cu lumea. Nu studiez de zor, cum credeai. Aerul sănătos şi laptele mă îmbie la somn. (Iartă-mă, m-a întrerupt un individ care a ţinut să-mi vândă ilustrate contra apartheidului în Africa de Sud. Le-am

cumpărat, fiindcă locuiesc pe o stradă cu mulţi studenţi şi nu vreau...).

De când sunt aici încerc o stranie reţinere faţă de oameni şi lucruri, încă nu m-am dus la cinema (cu toate că nu-mi merge televizorul), iar cumpărăturile le fac la supermarket. Mă văd cu destulă lume, dar nu m-am împrietenit deocamdată cu nimeni, deşi am primit şi am vizitat diverse persoane. În rest „adaptarea” merge cât se poate de bine, aştept doar să se rezolve satisfăcător „problema lingvistică”.

Zilele sunt aici extrem de scurte. La 8 e încă întuneric şi la 4 după-amiaza se întunecă la loc. În ciuda acestui fapt (adică în ciuda lungului timp în care aş putea să lucrez), în afara celor circa două ore consumate cu căştile pe urechi nu fac decât să vegetez. Sper să-mi intru în formă cât de curând.

Multe, multe salutări afectuoase ţie şi Annei Clara, părinţilor tăi şi lui Pierluigi. Vă rog să nu uitaţi că mi-aţi promis să vă arătaţi pe aici. În curând, să sperăm.

Giovanni

Documentul nr. 711 Dragă Paolo, îţi sunt foarte recunoscător pentru scrisoare. Aflaţi amândoi că dacă nu veniţi încoace de Paşte mă supăr rău şi vin să vă caut oriunde v-aţi ascunde! Pentru mine va fi efectiv o mare plăcere dacă veniţi. Şi cred că, la urma urmei, nu poate să fie benzina atât de scumpă ca să ne împiedice să ne vedem.

În ce priveşte elogiul pe care îl faci matrimoniului, şi din care pot deduce că şi la voi în casă barometrul arată timp frumos – lucru pentru care felicit ambele părţi implicate –, şi eu îl simt de acum ca indispensabil. Prietena mea nemţoaică a stat aici o săptămână, iar acum îi deplâng absenţa – fie şi numai pentru teancul imens de farfurii murdare pe care nu mă hotărăsc să le spăl (iartă-mi cinismul involuntar: o regret din cu totul alte motive, în primul rând fiindcă nu mă întorceam într-o casă pustie,

apoi fiindcă etc. etc.). Din care cauză simt nevoia imperioasă de a-mi găsi o tovarăşă cu care să împart spaţiul, bucuriile şi erorile (adică timpul). Cum, totuşi, a împărţi cu cineva spaţiul şi timpul nu e chiar de colo, sper ca urgenţa problemei să nu mă determine să fac un pas greşit. Mă gândesc că, dacă ai avea o idee despre locul unde mă aflu, tu ai înţelege imediat că nu e făcut pentru oameni singuri. O femeie mi-ar fi de mare ajutor în „public reiations” şi la toate treburile administrative de care nu-mi face plăcere să mă ocup şi care sunt extrem de numeroase (…)

Îţi mulţumesc pentru încurajări. Am nevoie de ele dintr-un singur motiv: am de făcut o muncă imensă, iar clima îmi diminuează randamentul. Sper oricum să o scot la capăt cu câteva amânări. Acum te las, urându-ţi numai bine ţie şi Annei Clara şi rugându-vă pe amândoi să faceţi tot posibilul ca să veniţi încoace în aprilie (…). Cu fraternitate, al tău

Giovanni

Documentul nr. 8

Groningen, 10 februarie 1977 Dragă Paolo.

Ştiu că m-ai ajutat totdeauna la nevoie, de aceea recurg încă o dată la tine, sperând să nu te deranjez prea tare.

Mi-ai spus odată că, dacă am nevoie de un avocat, pot să mă adresez ţie.

A venit momentul, şi iată din ce motiv: cum ştii, pe 4 iulie ’77 împlinesc cinci ani de şedere în Italia. Aş putea deci să cer cetăţenia italiană şi mă gândesc că ar fi cazul s-o fac.

Mai e şi altceva: dacă aş obţine această cetăţenie înainte de a împlini treizeci de ani, lucru probabil, ar trebui să fac şi serviciul militar.

Nu că am ceva împotriva serviciului militar, dar aşa ceva mi-ar da toate planurile peste cap – ca să nu mai spun că, după toate probabilităţile, ar însemna să-mi pierd

postul din Olanda.

Am auzit totuşi că, în cazul celor care au un contract de lucru în străinătate, serviciul militar se amână, şi când au depăşit treizeci de ani sunt scutiţi de el.

Acuma, să nu ţi se pară o idee absurdă: tratamentul de care am parte ca refugiat nu e numai umilitor în faţa autorităţilor, dar mă face şi să irosesc mult timp şi multă energie, în sensul că trebuie oricum să mă adresez autorităţilor pentru a-mi reînnoi permisul de şedere, lucru pentru care trebuie să mă duc la Amsterdam şi să fiu tratat, fireşte, şi de autorităţile italiene ca un intrus supărător.

Îţi aminteşti cum îţi spuneam că n-aş fi vrut să cer cetăţenie italiană în contextul politic actual12. Cu toate astea, a fi cetăţen italian cu contract de muncă în străinătate e altceva decât a fi cetăţean italian în Italia, adică supus controlului comunist în toate sferele producţiei şi culturii. Ţi-aş fi extrem de recunoscător dacă:

1) mi-ai putea recomanda un avocat bun;

2) acesta mi-ar putea preciza onorariul său pentru demersurile care trebuie efectuate în vederea cetăţeniei, precum şi

3) dacă te-ai putea informa în prealabil dacă ceea ce ştiu eu cu privire la serviciul militar e valabil, fiindcă în cazul că nu e aşa ar trebui să mai aştept cu cererea de cetăţenie şi ar fi inutil să deranjez (şi să plătesc) un avocat.

În cazul că spezele nu sunt excesive, aş putea să fac toate demersurile printr-un avocat, având în vedere că nu mă aflu în Italia şi că prezenţa mea nu e absolut necesară.

Nu trebuie uitat că am împlinit abia douăzeci şi şapte de ani (la 5 ianuarie) şi că deci, obţinând, să zicem, în ’78 cetăţenia italiană, aş fi pasibil de recrutare.

Scuză tonul afacerist al acestei scrisori, ţi-o expediez cu poşta universităţii… oricum, ţin să-mi reafirm afecţiunea pentru tine şi Anna Clara, ţin să te informez că n-am să admit nicio scuză dacă vă gândiţi cumva să nu

veniţi de Paşte în Olanda şi că aştept să vă întâmpin şi să vă îmbrăţişez. Te rog să-i saluţi pe ai tăi din partea mea şi îţi mulţumesc, al tău.

Giovanni

Documentul nr. 9

25/6 februarie '77

Dragă Paolo, îţi sunt extrem de recunoscător pentru scrisoare. Cu siguranţă e mai bine să discutăm lucrurile astea în aprilie13 (...).

Mii de mulţumiri pentru articolul tău: e singurul lucru pe care l-am citit cu adevărată plăcere (şi satisfacţie!) în ultima vreme (...).

Acuma, ca să revin la povestea mea cu cetăţenia, care ţi se va fi părut o ţicneală: eu cred că a fi italian în Italia, în momentul de faţă, e periculos14. Dar să fii italian în străinătate nu e, deocamdată. Berlinguer15 şi tovarăşii săi, dacă ar fi să-i cheme în ţară pe toţi muncitorii italieni din lume, s-ar duce de râpă în câteva zile. Nu pot să facă asta. Acum, deocamdată, pentru mine ar fi mai bine să fiu un italian în străinătate, decât să nu fiu nimic.

Nimeni nu s-a purtat rău cu mine, cum îţi închipuiai (cu atât mai puţin Consulatul italian de la Amsterdam, unde n-am fost niciodată). Thtuşi, fără să fiu prost tratat, am fost tratat cu neîncredere de către autorităţile olandeze, care mi-au eliberat un permis de şedere valabil numai până în august anul viitor. Dacă aş fi fost italian (MEC[3]) aş fi primit un permis normal, care se acordă pe cinci ani. Singura supărare e că trebuie să-mi reînnoiesc anual viza italiană şi permisul olandez de şedere. Nimic altceva, însă e de ajuns să mă aducă la o anumită formă de exasperare.

Lucrurile stând aşa cum stau, aş intra cu siguranţă sub incidenţa legii privind scutirea de serviciul militar, dacă aş reuşi să obţin cetăţenia după ce împlinesc

---

3 Cetăţean al unui stat membru al Comunităţii Europene (n.tr.).

douăzeci şi opt de ani (dar cred că durează, oricum, destul de mult s-o obţin).

În orice caz, mai vorbim despre asta şi, dacă mă voi convinge de inutilitatea eforturilor mele, voi renunţa pe dată.

Îţi mulţumesc pentru cuvintele de încurajare din scrisoarea precedentă (cea care însoţea articolul). Cred însă că s-ar putea ca tu să fi înţeles greşit unele nuanţe autoironice din scrisoarea mea: n-am fost niciodată descurajat de ceva şi, sincer vorbind, n-aş avea niciun motiv de descurajare. Oricum, nu furtul unei biciclete sau dificultăţile unei limbi – şi nici măcar singurătatea, cu tot ceea ce comportă ea (supe uitate pe foc şi alte lucruri) – ar putea să mă descurajeze. Acestea sunt istorioare nostime din viaţa mea, mici momente de ironică autocompasiune. Însă, în alt fel, viaţa mea e încordată şi îndreptată nu spre propria ei realizare, ci spre realizarea unui proiect de lucru. Cu siguranţă, toate aceste tensiuni şi toate aceste contrarietăţi sunt comice. Cred că în cheie umoristică ţi le-am şi relatat. Aş fi putut să-ţi vorbesc despre multe alte lucruri, le-am ales însă pe cele mai distractive. Oricum, ai să vezi în curând cum se trăieşte pe aici şi ai să vezi şi că nu e rău deloc şi nu există motive de descurajare. (...)

Cu cele mai afectuoase salutări vouă şi tuturor alor tăi.

Giovanni

P.S. În momentul de faţă lucrez intens, dar am şi invitaţii pe o săptămână de acum înainte. Am şi câţiva (câteva) prieteni (e), dar nicio prietenie deosebit de... deosebită. Relaţiile sunt în curs de dezvoltare, cu deplină încredere în viitor... în orice caz n-o să mă găsiţi (sau nu neapărat) înconjurat din toate părţile de fete frumoase...

Documentul nr. 10

19 aprilie ’77

Dragă Paolo.

Sper ca această scrisoare să ajungă înaintea

expeditorului ei (adică înaintea mea) 16. După plecarea voastră am „suferit de singurătate” câteva zile, pe urmă, astăzi, cu lecţia de şofat, am reluat contactul cu noua realitate în care trebuie să mă „integrez”.

Îţi scriu acum nu ca să-mi exprim părerea de rău (reală şi intensă) în legătură cu plecarea voastră, ci cu o intenţie foarte precisă. Cum se spunea cu vorbele lui Lenin, intelectualul e un căcat, şi chiar aşa e, până la un punct. Dar nu în totalitate. De aceea nici eu nu uit că la mine acasă (în România) există oameni care suferă şi luptă. După cum ştii, la chestiuni de ordin general nu prea mă pricep, dar în cazuri specifice încerc totdeauna să procedez cât se poate de „moral” (oare ce-o însemna şi „moralitatea” asta). Acum, în România s-a alcătuit o „Cartă a drepturilor omului 1977”, de către 200 de persoane, mulţi intelectuali dar şi muncitori, oameni simpli etc. Totul „orchestrat” de scriitorul Paul Goma, despre care ai auzit cu siguranţă vorbindu-se.

Ca urmare a gestului lor, o parte din ei au fost băgaţi la închisoare, o parte şi-au pierdut locurile de muncă sau au fost expediaţi în străinătate (ca invitatul nostru de aici, romancierul Virgil Tănase, a cărui poveste a făcut vâlvă lunile trecute la Paris – inclusiv, şi în special, în presa extremei stângi radicale, care în Franţa e mai puţin dogmatică şi intelectualoidă decât cea italiană).

Or, astăzi am primit de la Paris un telefon şi mi s-au relatat toate aceste lucruri. Am fost întrebat dacă nu cunosc vreun ziarist olandez. Nu cunosc. Dar m-am gândit imediat la tine, care ai posibilitatea de a avea audienţă la mulţi oameni care nu sunt încă victime ale epidemiei de conformism.

Dacă te interesează detaliile evenimentului poţi intra în contact (cu sau fără un aviz telefonic, în orice caz cu plata convorbirii în contul destinatarului – am uitat care e formula uzată în Italia: în Franţa se zice „taxe inverse”) cu domnul (...), la acest număr din Paris: (...). Spune-i că eşti

un ziarist italian etc., eventual invocă numele lui (...) (sunt persoanele care mi-au dat acest număr, pe al cărui titular, respectiv pe acel domn [...], nu-l cunosc).

Desigur, eu nu îndrăznesc nici măcar să te rog să dai acest telefon, dacă ţie nu îţi este fie de folos în munca ta, fie, să zicem, convenabil din punct de vedere moral. Dacă ţi se pare că nu poţi da publicităţii acţiunile acestor oameni, e mai bine să n-o faci. Dacă ştii vreun ziarist care ar fi dornic de asta, te rog să-i comunici numărul de telefon. Ar putea să iasă un articol (sau un articol de mari dimensiuni) interesant, în ciuda faptului că în Italia lumea s-a plictisit de păţaniile din Est, dar poate tocmai de aceea...

Oricum, te salut, îţi mulţumesc şi... vă spun la revedere pe curând, ţie şi Annei Clara!

Giov.

Documentul nr. 11

9 mai ’77

Dragii mei Paolo şi Anna Clara.

Nu fiţi supăraţi pe mine că n-am trecut pe la voi. Am atâtea remuşcări, încât o să vin din nou în Italia la sfârşit de iunie, chiar cu preţul de a nu mă mai duce în vacanţă17.

Trenul meu trebuia să oprească la Bologna la ora 4.40 dimineaţa! Aş fi ajuns la voi cam între 6 şi 7. Pe urmă trebuia să plec spre Milano, unde, la 17.50, aveam trenul de Groningen. Ar fi fost prea complicat.

De altfel, cum i-am explicat lui Paolo, la Milano am aflat veşti care m-au silit să rămân pe loc. Erau veşti cu adevărat importante pentru mine, fiindcă îmi confirmau o mulţime de lucruri, atitudini şi presimţiri din ultimii ani. În rest, numai timpul va decide.

Cât priveşte cetăţenia, voi avea cu siguranţă nevoie de un avocat. O să mai vorbim despre asta când vin (...).

Cu cele mai bune salutări părinţilor voştri de la Rovigo şi Milano şi lui Pierluigi18 (...).

La revedere pe curând şi vă rog încă o dată să mă iertaţi.

Giovanni

Documentul nr. 12

10/11/'77

Dragă Paolo.

Mii de mulţumiri pentru ultima ta scrisoare! Pierdusem legătura cu voi şi e o bună bucată de vreme de când nu mai primesc nimic din Italia.

Vă mulţumesc mult şi pentru invitaţia de a petrece Crăciunul la voi. Ideea îmi surâde foarte tare, din păcate însă mă tem că înainte de Crăciun nu voi fi încă fericitul posesor al unui paşaport nou. Am început să mă satur de această situaţie, dar nu e nimic de făcut.

De altfel, cu toate că în momentul de faţă, după circa 25 de lecţii de şofat, sunt (aproape) un as al volanului, nu m-au înscris încă pentru examenul de conducere. Am condus diverse maşini, în oraş şi în afară, chiar şi fără permis; pe una am şi deteriorat-o uşor – aproape imperceptibil – încercând s-o parchez (la unu noaptea şi după mai multe pahare).

Desigur, dacă eu nu pot să vin în Italia, voi sunteţi totdeauna bineveniţi în Olanda. Ar fi ceva mai dificil să vă găzduiesc, dar cu un sac de dormit şi un pic de bunăvoinţă ne descurcăm. Inutil să vă mai spun câtă plăcere mi-ar face!

(...) Continui să scrii la *Il Popolo? Da*că nu e prea greu, mi-ar plăcea să te citesc din când în când. Ştii că admir ceea ce scrii şi cum scrii. Şi, de altfel, n-am întâlnit niciodată în articolele tale o idee cu care să nu fiu total de acord sau care să nu mă fi ajutat să mi le clarific pe ale mele. E adevărat că eu rămân, în esenţă, un laic liberal şi mă regăsesc mai degrabă în *Il Giornale nuo*vo *[co*tidian italian fondat chiar în perioada respectivă, cu scopul de a lupta contra dominaţiei culturale a stângii, nota autorului] decât în *Il Popolo [co*tidian al partidului Democraţiei

Creştine, nota autorului]. Dar asta e altă mâncare de peşte. Ştiu că şi eu, şi burghezia liberală ne aflăm pe un drum fără ieşire. Dar mi-am asumat condiţia, păstrându-mi totuşi respectul şi nostalgia pentru „mânia stelară” pe care şi eu o visam cândva. Iar dacă nu sunt un credincios practicant, nici necredincios nu sunt, doar că orizontul meu nu se poate identifica cu creştinismul, cu tot respectul absolut pentru acesta din urmă.

În ce priveşte postul de aici, cum am spus şi răspuns, jocurile sunt făcute. Numai că are loc o luptă „mină de fier” [în italiană expresia corectă e „braţ de fier”, nota autorului] între şeful care îl vrea pe un italian (în funcţie şi cu cărţi publicate), în timp ce secţia îl preferă pe un ungur-american. Din care motiv nu a fost luată încă nicio decizie. Cine provine din ori a fost în America se bucură de un prestigiu special, deseori complet nemotivat, fiindcă în America nu se ajunge totdeauna din merit, ci pe calea relaţiilor şi a averii personale. Or, eu unul sunt cu totul în afara acestei încurcături, dar am senzaţia că şeful cel mare e tare ingenuu...

Cartea mea nu numai că n-a apărut, dar n-am primit nici măcar primele şpalturi (care trebuiau să fie deja corectate la începutul lui septembrie)! Nu ştiu ce se întâmplă. Le-am scris şi chiar le-am telefonat pe cheltuială proprie, dar fără rezultat. Oricum, am contractul (dar, cum se ştie, acesta nu valorează prea mult).

(...) Eu lucrez intens la teza pentru Sorbona, care va avea, foarte probabil, dimensiuni monumentale. Sunt obosit şi plictisit. Cum o mai duc părinţii voştri? Salutări afectuoase tuturor. Multe lucruri bune şi frumoase ţie şi Annei Clara, cu o îmbrăţişare fraternă.

Giovanni

Documentul nr. 13

Groningen, 18 nov. ’77

Dragă Paolo.

(...) Găsesc destul de comic faptul că am semnat

chiar azi dimineaţă o petiţie contra bombei cu neutroni. Stăteam oarecum la îndoială, fiindcă lista mi-a prezentat-o un activist cam prea de stânga pentru gusturile mele, dar pe urmă m-am gândit că, în fond, bomba asta eu chiar n-o doresc. Fiindcă va provoca cine ştie ce ripostă sovietică, împotriva căreia ar fi şi mai inutil să se protesteze. Sunt tot mai convins de justeţea poziţiei mele în privinţa copiilor: n-aş vrea să-i aduc în această lume.

Mă descopăr tot mai dezamăgit de Occident, pe care în Italia eu l-am cunoscut, la urma urmei, foarte puţin, fiindcă eram prea marginal pentru a-i cunoaşte structura şi limitele. Însă adevăratele probleme încep, pentru un om ca mine, abia în momentul în care a atins o relativă siguranţă materială. Ei bine, modelul cultural occidental îmi apare de o extremă sărăcie şi deja nu mai reuşesc fizic să mă abstrag complet în studiile mele. Nu văd nicio soluţie religioasă care să reziste suficient criticii („reductive") şi, în cele din urmă, iată-mă „ajuns" – la o condiţie materială fără surprize – şi totuşi extrem de nemulţumit.

Ştiu deja congresele la care voi lua parte, ştiu, mai mult sau mai puţin, pe cine voi întâlni acolo, tot ceea ce aştept de la viaţă se reduce de acum la o maşină care să-mi îngăduie să mă mişc în dreapta şi în stânga. În vreme ce de la semenii mei nu mai aştept chiar nimic: niciun fel de surpriză. Evident soluţia personală o întrevăd deja în direcţia tuturor studiilor pe care le întreprind, dar nu e locul să vorbim despre asta. Sper că ea va deveni mai clară dacă voi reuşi să public volumele pe care le am în minte. Deocamdată lucrez, fără chef, la teza (sper să devină carte) despre experienţele extazului. Va fi, cred, prima şi ultima mea carte integral ştiinţifică. În continuare am în minte un tip de scriitură mai elastică.

În rest, nu trebuie să-ţi închipui că viaţa mea socială ar fi limitată; dimpotrivă, de la o vreme nu mai petrec niciodată o seară acasă (asta e prima, şi profit de ea ca să-ţi scriu; dar aşteptam o vizită destul de plăcută, care n-a

mai avut loc). Insatisfacţia mea nu vine din motive contingente, fiindcă nu aş avea niciun motiv să mă plâng. Are, cum încercam să-ţi explic, rădăcini mai adânci în tipul de model cultural în care se întâmplă să trăiesc, model care mi se pare uneori de o asemenea imensă imbecilitate, că aproape aş prefera să trăiesc în Evul Mediu. Fireşte, modelul cultural din Est e şi mai rău. Dar tocmai de aici provine dilema: că eu nu văd, nicăieri, nici cea mai mică speranţă. Sunt literalmente „aruncat” într-o lume pe care nu reuşesc nu s-o înţeleg, ci s-o apreciez pentru ceea ce este: un mare e... De aici şi multe speranţe năruite etc. Fiindcă totul mi se pare contaminat de prostia universală, până şi puţinii oameni care se mai luptă cu ea. Fiindcă nu există cale de comunicare: resimţim cu toţii (ori poate îmi fac iluzii) aceeaşi limitare, însă o combatem, fiecare din noi, prin intermediul propriilor iluzii: care cu Marx et comp., care cu cămaşa neagră, care cu drogurile, care cu sexul, care înşelându-şi aproapele pentru un profit himeric, care cu televiziunea, care cu yoga etc.

Ei bine, în Italia eu nu eram conştient de toate acestea, pentru că trebuia să mă lupt. Acum sunt mai calm, chiar dacă rămân de rezolvat multe lucruri. Din care motiv am şi mai mult timp să-mi contemplu propria mizerie, precum şi pe a celorlalţi.

N-aş vrea să ajung să te necăjesc prea mult cu apocalipsele mele. Dar eşti singura persoană care, mi s-a părut mie, gândeşte mai mult sau mai puţin la fel. Poate că vom avea ocazia să ne întâlnim şi să vorbim despre toate astea, ori să vorbim, mai bine, de lucruri mai vesele. (...) în spiritul acesta îţi ori, mai degrabă, vă scriu: cu dorinţa de a vă revedea şi a sta puţin de vorbă, ori chiar de a pierde timpul împreună. (...) Ciao

Giovanni

Documentul nr. 1419

20 februarie ’78

Dragă Mario.

(...) Scuză această scrisoare atât de piată şi de cretină. Dar sunt, de câteva zile, într-o dispoziţie extrem de proastă, ale cărei cauze nu mai stau să le depistez (principala cauză e gripa, următoarea – faptul că am înţeles ataşamentul meu definitiv şi indisolubil faţă de democraţie, a cărei esenţă îmi devine tot mai clară); dar sufăr pentru ceea ce eram: eu am avut parte de o educaţie totalitară, care ţinteşte în final spre formarea de eroi. Am înţeles acum câte hibe se ascund în această perspectivă. Şi aş vrea tare mult să sper că voi deveni, în fine, un intelectual de provincie vajnic, cuminte şi burghez.

Cu cele mai bune gânduri şi salutări tuturor.

Giovanni

P.S. Dragă dom'le doctor, vezi, poate facem într-un fel să ne vedem şi să bem un pahar împreună. Sper că voi fi mai puţin plicticos.

Documentul nr. 15

13 septembrie '78

Dragă Paolo.

(...) înţelesesem, din scrisoarea ta precedentă, că „interviul" nu va fi publicat. De aceea mă surprinde, în mod plăcut, de altfel20. Îţi sunt extrem de recunoscător pentru prietenie şi pentru osteneala pe care ţi-ai dat-o scriind această deloc scurtă trecere în revistă a tematicilor exilului... Sunt bucuros mai ales pentru că, citind de curând conferinţa lui Soljeniţîn de la Harvard, am notat cu multă satisfacţie că şi el vorbeşte despre Occident într-un mod care îmi este foarte familiar. După cum ştii, discuţia noastră şi însemnările mele au fost scrise înainte de acest discurs al lui Soljeniţîn (...).

Vă îmbrăţişez pe amândoi şi vă aştept aici de Crăciun.

Giovanni

Documentul nr. 16

22 octombrie '78

Dragii mei Paolo şi Anna Clara.

(...) înţeleg din scrisoarea voastră că aveţi îndoieli în privinţa venirii încoace în vacanţa de Crăciun. Cum să fac să vi le risipesc? Sigur, nu vă pot promite vreme frumoasă, dar poate vom reuşi să facem nişte escapade frumoase (...).

Deocamdată mă îndeletnicesc cu teza, pentru care am găsit un editor, cu altă carte pentru care am vagi speranţe că va putea să apară (despre filosofia Renaşterii) şi cu diverse articole, dintre care pe unul l-am întrerupt pentru a scrie scrisoarea de faţă. După o perioadă extrem de ascetică şi plină de seriozitate, acum îmi îngădui unele distracţii, cum ar fi câte o partidă de ping-pong şi câte o cină cu prietenii. Dar timpul nu-mi ajunge în asemenea măsură, încât nu reuşesc să mă apropii de „oamenii locului”. În plus, sarcinile mele au crescut anul ăsta, de când vorbesc destul de bine olandeza. Asta înseamnă că fac parte dintr-o grămadă de grupuri de studiu şi chestii de felul ăsta. Prin urmare, alt timp pierdut.

N-am să vă dau nicio veste, în afară de aceea că vă aştept aici şi că voi organiza o mare petrecere când veţi veni. (...)

Când o să fie gata cartea lui Paolo? Dacă are vreo veste de la Marietti l-aş ruga să-mi dea de ştire. Până una-alta, am aflat că volumaşul meu despre Eliade21 se vinde bine. Din nefericire, din cauza neroadelor mele cercetări asupra României interbelice22 (vă povestesc data viitoare amănunte) nu va fi tradus în franceză, cum speram. Orice naivitate se plăteşte...

Multe salutări afectuoase şi, să sperăm, pe curând.

Giovanni

Documentul nr. 1723

Groningen, 9 noiembrie ’78

Dragă Paolo.

E foarte târziu şi de aceea îţi cer cu anticipaţie scuze dacă scrisoarea mea va suferi de lipsă de coerenţă, de stil etc. Întâi şi întâi, îţi sunt foarte recunoscător pentru

articole şi pentru scrisoare. Am citit cu mult interes ambele articole. În primul rând pe cel despre papa Wojtyła, în privinţa căruia sunt prea de acord cu tine ca să mai spun altceva. Aş adăuga totuşi că alegerea lui, cred, mi se pare că dă o grea lovitură întregului bloc sovietic: fiindcă una e glasul cu care poate protesta împotriva Gulagului un polonez şi alta e glasul cu care protestează un italian care nu-l cunoaşte din experienţă directă. La fel, cred că va fi o lovitură grea şi pentru ceea ce tu numeşti, în încheierea articolului tău despre Del Noce, „adevăratul anticrist", spiritul burghez (şi aici îţi dau imediat dreptate, am şi vorbit despre asta în vară). Fiindcă un papă venit din comunism nu poate avea acelaşi simţ contingent al stratificărilor sociale ca unul care a făcut carieră la Vatican. Ce mai, sunt fericit de alegerea acestui papă şi îmi pare chiar rău că nu sunt catolic, pentru a gusta cu mai multă participare evenimentul.

Până una-alta, dragă Paolo, neprotejat de nimeni, fără prieteni şi fără vreun suflet fratern de orice fel, mă descurc cum pot, printre loviturile pe care stânga începe aici să mi le dea. Trebuie să spun că, deocamdată, mă descurc bine, nu ştiu cât va mai putea dura. Mă rog doar să mai ţină câţiva ani, ca să pot reuşi să duc la bun sfârşit lucrările aflate în curs. Apoi va trebui să plec, dar nu prea ştiu unde... îmi pare rău că nu am rămas în Italia, ţi-am mai spus-o; poate că astăzi aş fi ajuns asistent titular, poate că aş fi putut să obţin cetăţenie. Am greşit, dar nu trebuie să crezi că regret prea mult: nu am timp de nimic. Din păcate, e de neconceput să mă întorc în Italia, Germania nu mă atrage, aşa că rămâne doar vaga perspectivă a ultimei călătorii, călătoria occidentală, cea către India (sau către tărâmul morţilor). Dar ar trebui să termin mai întâi cărţile în lucru.

Perspectiva unui volum colectiv24 mi se pare îmbietoare. Prin urmare, sunt de acord şi aştept ca tu să stabileşti restul. Cum merge cartea pe care o scrii? Nu mi-

ai spus nimic despre ea în scrisoare. Ai încheiat-o? Mă bucur că Mario Lombardo nu e supărat pe mine; e un prieten foarte drag, mi-ar fi părut rău să-l pierd. Am să-i scriu zilele astea.

În rest, viaţa mea continuă ca mai înainte, din păcate, fără să reuşească să-mi dea satisfacţii: câte o partidă de sex, câte o întâlnire cu prietenii, multă muncă. Cu toate astea, nu am timp să mă gândesc la schimbări şi asta e problema, că omul îşi pierde încetul cu încetul libertatea de a se desprinde de toate şi devine prizonier al actelor intrate în obişnuinţă, al anticristului. Dar societatea dimprejur oferă imaginea fadă a unei prăvălii unde totul se vinde şi nimic nu se poate primi în dar (şi nici dărui, de altminteri), unde lipseşte cel mai mic gest autentic şi cea mai mică solidaritate, astfel încât în ea nu pot găsi (şi nici nu mai caut) vreo satisfacţie. Din care motiv, ca întotdeauna, angajarea ultimă şi integrală e cea în muncă.

Am isprăvit astăzi penultimul capitol al unei cărţi despre „Eros şi magie în Renaştere” (circa 200 de pagini). Carte decentă, poate chiar ceva mai mult decât atât, care reuneşte materiale strânse de circa zece ani (multe din ele accesibile doar în cărţi din secolele al XV-lea şi al XVI-lea). Sper s-o public în Franţa, dar depind multe de Eliade.

Da, mă întrebai ce s-a întâmplat cu plănuita traducere a cărţii mele despre Eliade: un adevărat dezastru, de care sunt vinovat (sau, mai bine zis, e vinovat adevărul). Fiindcă lui Eliade cercetările mele asupra trecutului său şi al României nu i-au fost deloc pe plac şi de aceea n-a recomandat cartea editorului său (deşi eu n-am inclus în carte aceste cercetări...). A preferat cartea, de o informaţie precară, a unui american. Vei spune că, evident, am fost un prost să-l supăr pe Eliade cu cercetările mele. Ţi-aş putea spune: „Amicus Plato, sed magis amica veritas”, şi chiar aşa este. Dar lucrurile sunt mai complicate: în realitate, iarna asta mi-am dat seama că am îmbătrânit şi că întreg sistemul de frumoase valori în

care credeam, şi cu care mă obişnuiseră lecturile din

Ioan Petru Culianu a aflat despre posibila apropiere a lui Mircea Eliade de extrema dreaptă interbelică în vremea când monografia sa, *Mircea Eliade* (Assisi, 1978), era sub tipar (n. red.).

Eliade, e un sistem complet fals în privinţa valorilor vieţii înseşi, ca să nu mai vorbim de cele ale societăţii. De aceea trebuie să-ţi spun că în clipa aceea l-am văzut cu întreaga sa înfăţişare ingenuă şi totodată nocivă şi am deplâns amarnic erorile întregului meu trecut în care am venerat învăţătura acestui idol. Erori pe care, cu siguranţă, nu i le pot atribui lui, dar le datorez în mare parte interpretării scrierilor sale. Asta s-a petrecut, în esenţă, iarna asta. Iar el a aflat despre această mutaţie (exprimată în formule nu mult mai blânde decât cele de mai sus). Este, fireşte, o naivitate. Dar e la fel cu ataşamentul pe care l-am avut şi îl am pentru el. Cu toate astea, nu mi se pare că i-a convenit, tocmai în momentul când toată lumea se grăbeşte să-i dea medalii şi distincţii peste distincţii. Fiindcă, evident, funcţia mea pe lume era cea a discipolului cretin care a înfruntat pericole de tot felul ca să-l întâlnească, dar căruia nu i se lasă niciun pic de spaţiu pentru a-l critica. Aceasta era situaţia până în septembrie, când l-am revăzut. Atunci s-au restabilit, cred, legăturile afectuoase care existau şi, în ce mă priveşte, am înţeles cât de multe depind, în fond, de el (din toate punctele de vedere), motiv pentru care am adoptat o atitudine prudentă şi mai respectuoasă.

Însă după aceea s-a mai petrecut un lucru care ar putea să aibă consecinţe cam neplăcute. Am scris un articol despre un poet mediocru care, printre altele, a fost la vremea lui fascist. M-am străduit să-mi îndulcesc ironiile la adresa operei sale, dar n-am reuşit. Poetul în cauză i-a scris lui Eliade o scrisoare (de circa treizeci de pagini) în care îmi reproşează că eu îi imput în articolul meu… nici mai mult, nici mai puţin decât faptul că a fost fascist!

(acuze cu adevărat groteşti). Sensibilizat deja de cercetările mele asupra României interbelice, Eliade n-a primit probabil prea bine aceste acuzaţii. De aceea, din nou nu ştiu care va fi fiind atitudinea lui faţă de mine. Se va vedea ulterior. Deocamdată am decis să nu mai scriu articole de critică literară, fiindcă sunt prea compromiţătoare... îmi dau seama că, ori de câte ori cineva nu respectă strict convenţiile sociale, este marginalizat. Cel puţin într-o oarecare măsură. Şi că, în fond, libertatea de expresie e o himeră, fiindcă liber poate fi numai cel care nu se teme să rămână fără prieteni... într-adevăr, dacă Eliade nu mă ajută să public această carte aproape terminată, la care muncesc de luni de zile ca un nebun, mă aşteaptă un moment neplăcut... Dar există şi lucruri mai puţin încâlcite, de pildă faptul că am găsit aici un editor pentru teza mea de la Paris şi că aceasta mi-a deschis nişte porţi în lumea ştiinţifică de aici.

Sunt cu adevărat fericit că vă gândiţi să petreceţi aici Crăciunul25. Vă promit, în orice caz, că acest sejur va fi mult superior celuilalt din toate punctele de vedere (cel puţin material; dar va funcţiona şi cel spiritual, dacă va binevoi). Desigur, e mai bine să veniţi cu trenul (care e foarte comod, dar foarte scump faţă de maşină), deoarece maşina mea merge (încă). Până atunci vă îmbrăţişez şi vă aştept

Giovanni

Documentul nr. 1826

Johannes Mario suo Salutem.

Epistula I: De precario modo vivendi

1) „Azvârlit în infinita imensitate a spaţiilor pe care le ignor şi care nu mă cunosc, mă înspăimânt de ele".

2) O, piosule lombard! Deschid dicţionarul latin la cuvântul „precar" şi aflu că înseamnă: „ceea ce se obţine prin rugăciune".

E o legătură intimă între a fi precar şi a se ruga (*pregare*). Fiindcă atunci când ne rugăm, ne rugăm

deoarece avem sentimentul precarităţii fiinţei.

Fiinţă precară înseamnă: fiinţă autentică. Căci precaritatea e modul de manifestare a fiinţei.

3) Concluzie: fiinţa nu se manifestă în afara precarităţii.

4) A mă învăţa pe mine ce este precaritatea mi se pare o persiflare, în felul acesta nu se poate *synphilosophari*. Deoarece precaritatea este implicită fiinţei, în vreme ce stabilitatea nu e implicită averii[4].

5) De la o vreme mi-am pierdut complet credinţa în ceea ce credeam mai mult pe când eram tânăr: şi anume că în secularizare stă începutul unei noi religiozităţi. În secularizare se află descoperirea bazelor pur biologice ale existenţei umane, adică a precarităţii şi a încetării existenţei. Din care motiv acesta nu poate fi decât principiul infinitei lupte intraspecifice: care nu a încetat, de altfel, niciodată, dar s-a exprimat rareori. Acum va putea fi justificată orice josnicie şi orice asasinat cu „vorbe organice” găsite de „intelectul organic” şi justificate de faptul că unui organism viu puţin îi pasă de josnicii şi puţin îi pasă de exterminarea altora, numai să poată reuşi el (acest organism) să continue să vieţuiască.

6) în fine, masa crede că a trăi e important. De aceea este ea însăşi precară. Presupun că cel care ajunge să vadă precaritatea în existenţă (adică implicită existenţei înseşi) nu va mai fi el însuşi precar.

7) Eu stimez solitudinea ta. Dar ea mi se pare o renunţare la copilărie. Am impresia că în felul acesta ne îndreptăm spre ceea ce detestăm cel mai tare: „seriozitatea” burgheză. În fine, am impresia că ea trebuie doar jucată, dar nu în serios.

8) Seriozitatea burgheză e privaţiune. Copilăria e abundenţă.

---

4 în original: „... la precarieta e insita nell'essere, mentre la stabilità non e insita nelFavere" (n. red.).

9) „Aion e un copil care se joacă cu zarurile”.

10) Cum oare putem spera să învingem precaritatea dacă nu imităm acţiunea lui Aion?

11) Dacă avem sentimentul că totul e o farsă, de ce nu suntem veseli? Ori poate, în realitate, bănuim doar că ar putea fi o farsă? însă am avea atunci motiv să plângem amar. Şi mii de motive ca să renunţăm.

12) Precaritate înseamnă: farsă.

13) într-o farsă toată lumea e veselă. Cu excepţia cazului când cineva are sentimentul că farsa e pe socoteala lui. Atunci se înfurie.

14) Farsa jucată şi farsa pe care o suporţi: nu există, oricum, cale de ieşire. Trebuie jucată până la capăt. Trebuie suportată până la capăt.

15) Dar dacă, în fond, cineva bănuieşte că e vorba de o farsă şi încearcă să se descurce, atunci pentru el nu prea contează. Fiindcă cel care joacă are nevoie de inventivitate, câtă vreme cel care nu joacă are doar nevoie de calcul. Inventivitatea e creatoare şi menţine viaţa. Calculul e steril în asemenea măsură, încât usucă tot ce pare nepieritor.

16) Precaritatea e o stare religioasă. E singurul mod în care se recuperează religia în societatea secularizată.

17) Religia precarităţii.

Vale!

Johannes

Documentul nr. 1927 Dragilor.

Iată pozele făcute astă-iarnă, au ieşit destul de bine. Din păcate, sunt foarte obosit şi îmi dau seama că nu-mi amintesc acum un lucru pe care aş fi vrut să vi-l transmit. Răbdare, o să vă scriu din nou sau o să dau un telefon. Oricum, un lucru de care sunt sigur e că o expediţie în Italia în luna iunie îmi apare drept extrem de improbabilă. Asta pentru că am prea multe obligaţii de lucru pe care nu le pot abandona.

Printre altele, sper să isprăvesc, poate până la

sfârşitul anului, un roman (pe care îl voi scrie simultan în română şi în italiană). Vă pot spune că se petrece la sfârşitul secolului al XV-lea şi la începutul celui de al XVI-lea, adică în anii când porneşte faimoasa vânătoare de vrăjitoare. Are drept protagonist un preot (dar despre el se spune o singură dată că e preot) care vrea să înţeleagă de ce în bula din 1484 se afirmă că vrăjitoarele zboară „cu trupul” şi nu doar „cu spiritul”. Anul 1484 îl precedă, în mod straniu, pe 1984 cu exact 500 de ani. De aceea cred că titlul romanului va fi *1484*. Şi cred că este vorba de un roman „creştin”, deoarece singurul lucru, firav, care aduce salvarea din convulsiile puterii mi se pare a fi caritatea, adică acel sentiment de solidaritate cu o fiinţă pe care regulile sociale tind să-l deformeze, să-l macine, ce mai, să-l distrugă. Voi face mai multe exemplare în italiană şi voi aştepta cu trepidaţie sentinţa voastră. Dar, până una-alta, poate ne vedem în septembrie, când o să merg la Roma pentru un congres. Vă îmbrăţişez şi vă urez o vară frumoasă, vouă şi tuturor alor voştri

Giovanni

Documentul nr. 20

Groningen, 16 septembrie ’79 Dragii mei Paolo şi Anna Clara.

(...) Nu ştiu dacă Paolo se va fi întâlnit la Milano cu Tina Corbellini28, care a fost aici împreună cu doi prieteni ai ei (foarte simpatici). Dacă da, înseamnă că aţi aflat că m-am logodit şi că am întors spatele stării provizorii de celibatar, de altfel fără cel mai mic regret. Logodnica mea, care se numeşte Carmen şi a auzit multe despre voi, vă trimite salutări şi speră să vă cunoască. M-ar interesa mult cum merg lucrurile pe la voi: Paolo şi-a terminat cartea? Când o să apară? (Sper să-mi trimită un exemplar!) Pentru când aşteaptă de la mine o contribuţie de 80 de pagini la volumul colectiv? 29 Treaba se face? Eu aştept acum un contract de la Paris, pentru cartea despre Renaştere, în timp ce teza de la Paris, cu toate că nu e contractată încă,

o să apară aici (la Leida). Deocamdată e iminentă apariţia mai multor articole, în Italia şi în alte părţi.

Imediat ce voi fi terminat ultimele capitole din cartea despre Renaştere, vreau să mă apuc să scriu un roman, pe care îl am în minte de mai multe luni. îl voi scrie în româneşte, probabil, dar îl voi traduce imediat în italiană, cu intenţia de a vi-l expedia, ca să aflu opinia voastră. (...)

Cu o îmbrăţişare

Giovanni

Documentul nr. 2130

Groningen, 24 iulie 1980

Dragă Paolo.

Am primit azi-dimineaţă volumul *Cultura catolică în* Italiar31 şi, smulgându-mă îndatoririlor de studiu, am început să-l citesc, mai întâi din curiozitate, apoi cu interes crescând, fiindcă lectura mă captiva tot mai tare. Astfel, în decurs de câteva ore, am parcurs împreună cu tine şi cu don Molinari 75 de ani de cultură catolică italiană.

E inutil să-ţi mai spun cât de mult mi-a plăcut partea ta (dar, trebuie spus, şi cea a co-autorului). Şi asta nu doar de dragul stilului – care este acela, limpede şi sec, fără a ajunge descărnat, ci, dimpotrivă, mereu captivant, al articolelor din *Il Popolo* –, dar şi datorită judecăţilor, critice fără exces de părtinire, ce mai, *sine ira et studio*, şi critice în mod just şi oportun.

Deşi profan – dar poate tocmai de aceea –, aş face cu plăcere o recenzie la volum, pe care l-am găsit extrem de interesant. Numai că nu prea ştiu unde aş putea s-o public. Dacă ai vreo sugestie, scrie-mi unde m-aş putea adresa şi o fac imediat32.

Adevărul e că eram deja sensibilizat la această lectură de tot ceea ce am auzit de la tine, dar nu credeam totuşi că subiectul ar putea să-mi trezească în asemenea măsură interesul. Desigur, e în întregime meritul autorilor, care au ştiut să facă atât de accesibil un subiect care, pentru un „profan” cum sunt eu, trebuia să rămână greu

digerabil. Se vede că cei trei ani petrecuţi la Universitatea Catolică i-am trăit (poate chiar cu intensitate) şi pe această dimensiune a dezbaterii asupra culturii catolice, cultură faţă de care mă simţeam străin, dar pe care aş fi dorit s-o asimilez, într-un fel şi pentru a mă achita de o datorie de recunoştinţă faţă de instituţia care m-a primit într-un moment de extremă dificultate, dar cu siguranţă şi pentru a putea dialoga cu tine. Ca să închei, te felicit şi îţi sunt recunoscător că mi-ai oferit aceste ceasuri de lectură profund interesantă.

Îţi trimit alăturat primele pagini ale dactilogramei textului despre *Religie şi creşterea* puterii 33. Restul e gata, dar n-am timp acum să-l bat la maşină (peste câteva zile ne întâlnim în altă parte cu Hans Jonas şi trebuie să mă pregătesc cum se cuvine; de fapt, ar trebui să public o carte despre el în colecţia pe care are intenţia s-o coordoneze Bianchi34 la Editura Erma din Roma). O să-ţi trimit şi restul, imediat ce vom avea veşti despre contract. Te previn că textul dactilografiat va avea câteva pagini în plus faţă de ce prevedeam, dar nu va depăşi 70 de pagini.

Ne pare foarte rău că nu vom putea să-l vedem pe copilul vostru înainte de aprilie 1981. Oricum, aşteptăm cu nerăbdare vestea35. Cum se simte Anna Clara? Aţi petrecut o vacanţă bună?

Noi acum ne revenim de pe urma a doua experienţe deopotrivă de obositoare şi, mai cu seamă, costisitoare: doctoratul meu de la Sorbona (trecut cu bine, cred, pe 17 iunie) şi mutarea (apropo, dacă n-aţi primit ilustrata mea, adresa este: Kometenstraat, 14, NL9742 ED Groningen) 36. Acum trebuie să ne ducem şi la întâlnirea cu Hans Jonas. Toate astea mi-au provocat o încetinire a ritmului de lucru şi, în consecinţă, o oarecare proastă-dispoziţie. De la 1 august sper să-mi revin.

Ţi-aş fi foarte recunoscător dacă ai putea arunca o privire pe textul dactilografiat pentru volumul pe care îl îngrijeşti şi ai corecta tot ceea ce găseşti de cuviinţă37.

Sper ca tema să intereseze, deoarece punctul de vedere adoptat de mine nu a fost încă exploatat.

Cum a fost la căsătoria lui Mario? I-aţi fost martori? Contribuţia lui e gata? 38

Vă îmbrăţişăm amândoi cu tot dragul

Giovanni

PS. Ţi-a căzut oare în mână un volum despre Mircea Eliade publicat la Japadre editore din L'Aquila? Mi-ai face un serviciu dacă ai putea să mi-l procuri. Apropo, ştii că Furio Jesi39 a murit la numai 39 de ani?

Documentul nr. 22

Groningen, 19 august 1980

Dragă Paolo, îţi mulţumesc pentru scrisori: cea trimisă odată cu contractul (pe care l-am reexpediat semnat, prin acelaşi curier) şi cea în care îmi răspundeai la scrisoarea mea.

Vei găsi alăturat o recenzie la volumul vostru40. Din nefericire, eu nu pot s-o dau spre publicare la *Aevum*, fiindcă trebuie să mă limitez la cărţi de istorie a religiilor, în timp ce a voastră e mai degrabă o dezbatere de idei (deşi partea istorică e importantă, mai ales în eseul tău). Ar merge mai bine în *Rivista difilosofia neoscolastica*, dar acolo n-aş prea şti cui să mă adresez. De aceea aş prefera s-o plasaţi voi pe undeva. Desigur, mi-ar fi de folos dacă ai vrea să-ţi dai osteneala să corectezi, pe ici şi colo, greşelile de stil. Nu e nevoie să mi-o trimiţi înapoi, am deplină încredere în acţiunile tale.

Îmi face multă plăcere că nu ţi s-a părut prea plicticoasă prima parte a contribuţiei mele la volumul pe care urmează să-l îngrijeşti41. Cred că e vorba de o temă nouă nu numai în Italia, ci şi în general, după cum noi sunt şi temele de care vă ocupaţi tu şi Mario (apropo, afecţiunea mea pentru el a rămas neschimbată, doar legăturile noastre epistolare au mai slăbit, din cauza evenimentelor care s-au petrecut în viaţa fiecăruia dintre noi). Sper cu adevărat să iasă un lucru cât se poate de bun.

Deocamdată nu-ţi trimit restul dactilogramei, întrucât sunt foarte prins cu redactarea finală a unui roman ştiinţifico-fantastic. Îţi scrisesem mai de mult că doream să fac aşa ceva, abia acum însă am reuşit să găsesc un pic de timp. Mi-ar plăcea mult să-ţi ştiu părerea, din care motiv mă gândeam că, imediat ce mă eliberez de alte treburi, o să mă apuc să-l traduc în italiană. Sper sincer să nu-ţi displacă, fiindcă e vorba de lucruri pe care le-am mai discutat împreună, numai că sunt tratate în formă romanescă. Poate că de data asta voi reuşi, cine ştie, şi să găsesc un editor, măcar în italiană.

Sperăm că Annei Clara îi merge bine. Înţeleg că ea e fericită (...).

Acum vă las, îmbrăţişându-vă cu drag, şi pentru Carmen.

Giovanni

Documentul nr. 23

Groningen, 12 februarie ’81

Dragă Paolo.

(...) îţi mulţumesc şi pentru celelalte veşti. Între timp sper că ai primit notele şi adăugirile mele (nu peste măsură de lungi) la eseul pentru volumul Reli*gie şi* p*ut*e*re.* *Tu* în ce punct te afli? Eu, deocamdată, mă lupt cu un lung articol şi cu două conferinţe despre vrăjitorie în Orient şi în Occident, subiect care pare să-i intereseze pe cei de aici.

Nu-ţi mai spun că nici casa nu e încă pusă complet la punct – iar asta ne răpeşte foarte mult timp şi... bani. Sperăm, în orice caz, că micile noastre lucrări domestice nu vor dura mai mult de două săptămâni. În martie vom fi la Paris pentru un congres, iar în aprilie în Italia.

Între timp caut doi editori: unul pentru cartea despre magie în Renaştere, iar al doilea pentru o carte despre vrăjitorie în Estul Europei. Din păcate, nu e timp pentru tot ce ar trebui sau am dori să facem. Bianchi, care anunţase o serie nouă de istorie a religiilor la Editura l’Erma42, nu

mai dă semne de viaţă.

Din Italia nu mai avem aproape deloc veşti. Aici opinia publică e manipulată de televiziune, unde nu auzi altceva decât că ar trebui să vină comuniştii la guvernare. Astăzi primesc un ziar în care „filosoful” de la Messina Alessandro Mazzone (n-am auzit până acum de numele acestui mare om de cultură) face apologia politicii comuniste „democrate”, cu un sectarism care te umple de scârbă. Alt filosof de la Messina va ţine o conferinţă despre Gramsci...

Ce mai fac Mario şi Marilena [Lombardo, nota autorului]? Nu mai am nicio veste de la ei.

Eliade se simte rău, sper totuşi să-l revăd anul aceasta.

Mă rezervpentru scrisori ceva mai amănunţite şi mai coerente când vom fi terminat lucrările din casă. Până atunci vă îmbrăţişăm pe toţi trei, în aşteptarea revederii.

Giovanni şi Carmen

Documentul nr. 24

Groningen, 20 octombrie 1981 Dragă Paolo.

Am primit astăzi volumul tău43, pe care l-am citit, de la un cap la altul, cu interes şi cu plăcere. Am şi scris cele două recenzii, pe care le alătur acestei misive. Îţi scriu acum la maşină fiindcă mi se pare firesc să continui aşa (...).

Pe aici am avut diverse lucruri de rezolvat în casă, ba chiar cam multe – ultimul fiind, după ce am înlocuit o parte din acoperiş, înlocuirea instalaţiei de încălzire centrală, operă care m-a costat nu puţine... calcule. Aştept cu un nod în gât ziua de piată...

În al doilea rând, de două luni încoace am avut nenumărate probleme cu editorii, mai ales aici, dar şi în Franţa. Deziluzie după deziluzie, dar tot mai e speranţă... Oricum, după o lungă „ceartă”, în decursul căreia am dat dovadă de o încăpăţânate de care nu mă (mai) credeam capabil, am retras (sau, mai bine zis, sunt întrucâtva

împins să fac asta) cartea care se găsea la Brill, şi pe care voi încerca s-o public în altă parte. Am fost extrem de prost tratat de către această editură – poate chiar şi de responsabilul colecţiei. De fapt, după ce am sacrificat timp şi bani ca să obţin o versiune englezească corectă a lucrării, mi s-a cerut să obţin şi o subvenţie de la Consiliul Naţional al Cercetării din Olanda, lucru pe care am refuzat să-l fac. Sunt speranţe să pot plasa cartea în altă parte, dar toate astea mă costă timp şi nervi, ca să nu mai vorbesc despre dezamăgirile personale pe care le-am suferit.

În rest, suntem bine şi muncim mult – anul ăsta şi Carmen, care predă rusa studenţilor din anul întâi. E foarte stimuiată de acest prim serviciu al ei care îi dă, de altfel, multă bătaie de cap.

A fost aici Eliade, a stat la noi o noapte44; tocmai cu această ocazie instalaţia noastră de încălzire a dat semne de boală incurabilă (de fapt, sau şi trezit fiindcă era foarte frig). În ansamblu a fost o zi bogată şi plăcută, cu toate că, din nefericire, Eliade nu mai este cel pe care l-am cunoscut acum şapte ani. Sperăm din toată inima să se restabilească total. Oricum, cu toate problemele de sănătate pe care le-a avut, are o atitudine de stoic sau – aş zice chiar – de sfânt, deoarece e mereu disponibil, generos şi amabil cu toată lumea.

Anul viitor se va publica un volum omagial: mi-am trimis deja contribuţia, în care am avut prilejul să citez articolul tău despre Donini. Am să-ţi trimit un extras imediat ce apare, mă gândesc că te va interesa deoarece, în fine, reuşesc să spun tot ceea ce am încercat zadarnic să spun în ultimii ani (despre problemele semnalate de Jesi et co.) 45.

Aştept veşti despre Giuseppe şi Anna Clara, pe care îi sărutăm amândoi cu multă afecţiune. Te salut cu drag.

Giovanni

Documentul nr. 2546

Groningen, 12 martie 1982

Dragă Paolo, îţi mulţumesc mult pentru scrisoare.

Mă întrebi cu ce aş putea contribui la revistă. Aş putea îngriji partea de istorie a religiilor, mă gândesc să-l conving pe Eliade47 să ne „împrumute” numele lui şi să ne furnizeze colaborări de primă mână ale unor savanţi de nivel internaţional, cărora le-aş da chiar eu o primă versiune italiană. În ce mă priveşte, restrângându-mi activităţile din alte locuri, aş putea da o contribuţie la fiecare număr şi zece – douăzeci de recenzii ale unor cărţi primite de mine sau de revistă.

Ce ar rămâne de hotărât ar fi profilul revistei. Aş fi în mod decis pentru o formulă accesibilă, de spirit şi chiar cu spirit (în măsura posibilului), suculentă dar limpede şi „jurnalistică”. N-aş vedea niciun articol strict „de specialitate”, ci un dialog fervent şi plin de pasiune cu lumea, cu toate problemele culturii, în fine, o reeditare, într-un anume sens, la nivel actual a ceea ce au fost *Lacerba* sau *La Voce* la vremea respectivă. Poate că suntem deja un pic prea bătrâni pentru asta, dar ar merita să încercăm.

Titlul ales de Mario [Lombardo, nota autorului] mi se pare, hotărât lucru, de... arhivă! Tot aşa li se va părea, cred, şi cititorilor. Ştiinţa nu poate fi oare mai veselă? Nu suntem nici la tribunal, nici la primărie. La început mă gândeam că titlul ar mai putea fi ajustat; acum cred că ar trebui să căutăm altul, un singur cuvânt incisiv şi atât.

Desigur, împărtăşesc setea de „operativitate” a lui Mario, mai mult, sunt convins că e în măsură să aducă – şi personal, şi prin numeroasele sale cunoştinţe – o contribuţie remarcabilă şi de prestigiu, indispensabilă unei asemenea publicaţii. Dar toate acestea nu s-ar putea face fără acea seriozitate sepulcrală proprie culturii universitare italiene, ca şi unei anumite culturi germane, la fel de limitată la spaţiul celor mai prestigioase (şi de aceea prăfuite) universităţi germane? De cultură aulică sunt sătul tot atât cât şi tine; iar dacă revista ar avea iz mucegăit

încă mai înainte de a ieşi în lume, cu toată părerea de rău, eu n-aş mai dori să mă apuc de ea.

Personal cred că utilitatea unei reviste stă în îndrăzneala ei, în dezbaterile pe care le poate suscita sau monopoliza; apar în fiecare lună sute de mii de reviste „de specialitate”, una în plus n-ar încălzi pe nimeni.

Iată cam ce gândesc. Sper că vei avea amabilitatea să-i spui toate astea şi lui Mario – i le voi spune chiar eu, imediat ce va lua legătura cu mine.

O îmbrăţişare afectuoasă tuturor.

Al tău, Giovanni

Documentul nr. 26

Groningen, 22 aprilie ’82

Dragă Paolo.

La întoarcerea de la Paris am găsit scrisorile şi recenziile de la tine; o altă recenzie (a paisprezecea!) ne-a parvenit ulterior48. Cum am avut gripă amândoi (eu îi mai sufăr încă urmările!) n-am reuşit să vă scriem la timp, nici măcar spre a vă ura un Paşte fericit vouă tuturor şi alor voştri.

În orice caz, mi se pare că volumul nostru a înregistrat un anumit succes în Italia; să sperăm că acesta se va reflecta şi în vânzări! Nu ca să ne îmbogăţim noi, ci fiindcă mi-a venit în minte un alt proiect şi, dacă ai consimţi tu, iar Editura Marietti ar avea interes să ne publice, lucrul n-ar fi poate chiar o utopie.

Iată despre ce e vorba: în primul rând, nu elimin deloc posibilitatea să venim pentru zece zile în Italia în timpul vacanţei de vară. În fond, ca să fiu sincer, voi sunteţi singurii prieteni adevăraţi pe care mi i-am făcut în zece ani de exil (cu excepţia câtorva persoane pe care însă diferenţa de vârstă nu ne dă dreptul să-i numim prieteni) şi aş dori să vă pot revedea. Dar poate vom reuşi să combinăm *utile dulci*.

Mă gândesc la un volum scris, dacă ai fi de acord, în doi: Romanato – Culianu (îngrijit, inevitabil, de primul –

lucru, poate, cam plicticos pentru tine...). Titlul (sau tema): „chipul atroce (sau feroce?) al Utopiei”. Mă gândesc că tu ai putea trata, în prima parte, acele lucruri care te pasionează şi care nu ţi-ar cere un efort prea intens de documentare: Revoluţia franceză, ideologia ei, masacrele ei, influenţa ei şi raportul ei cu catolicismul (am văzut recent o carte foarte interesantă despre aceste lucruri, în care se demonstrează cum fiecare pas întreprins de ideologia revoluţionară a fost făcut în aşa fel încât să se contrapună catolicismului). De altfel, ar trebui poate să se vorbească despre Utopia creştină în general şi despre aspectele ei uneori totalitare, uneori comuniste (şi mă gândesc la statul iezuit din Paraguay).

În ceea ce mă priveşte, aş trasa, în partea a doua, un tablou succint al istoriei Utopiei, de la Platon la Campanella, la Thomas Morus, la Marx, la Stalin, pentru a mă opri mai mult asupra acelei mişcări care se confundă cu zorii civilizaţiei moderne: rosacrucienii, raporturile lor cu magia renascentistă (asupra căreia vezi, eventual, eseul meu într-unul din ultimele numere din *Rivista di Storia e Letteratura Religioasa* de la

Torino, nu mai posed niciun extras). Mă gândesc că, dacă ai fi şi tu de acord şi dacă Marietti ar avea interesul să ne publice repede, aş putea să vă dau partea mea la sfârşitul verii; dacă ţi-ar fi în putinţă să faci şi tu la fel, cartea ar putea ieşi pe la sfârşitul anului sau pe la începutul anului viitor49.

Cred că subiectul nu e mai puţin interesant decât *Religie şi putere*; dimpotrivă, poate e chiar mai atrăgător pentru cititori, deoarece, sunt convins, fiecare din noi va şti să dea amănunte cutremurătoare din istoria realizării utopiilor, despre *Chipul feroce al Utopiei*. Şi, în fond, nu ar fi oare oportună o asemenea carte într-un climat în care catolici şi marxişti îşi dau mâna, convinşi că se întâlnesc pe terenul utopiei? Ar trebui ca cineva să aibă curajul de a spune: „Utopia e lucrul cel mai puţin liniştitor şi cel mai

groaznic din lume, trebuie luată cu penseta şi aruncată departe de om...” Nu merită oare să fie spus acest lucru?

Mă gândesc la 200 de pagini concentrate, precise, de istorie a ideilor. Cărora stilul tău limpede şi dinamic le-ar da şi garanţia că vor fi citite. Şi în care eu mă voi strădui să fiu clar, neavând cum să fiu şi un mare cultivator al stilului.

O să-mi spui că eşti prins în multe lucruri. Crede-mă, dacă aş sta să-mi număr toate angajamentele luate, n-aş mai face nimic. Sunt convins că unicul mod de a ieşi din impas e să-ţi creezi noi angajamente şi să le realizezi. Acum aş avea într-adevăr chef să fac lucrurile despre care îţi scriu; ideea mi-a venit cu o jumătate de oră în urmă, pe când încercam să adorm...

Dragi salutări tuturor şi, să sperăm, pe curând! Al tău.

Giovanni

Documentul nr. 27

Dragul meu Paolo.

(...) în ce priveşte volumul50: sunt foarte bucuros că te-ai arătat interesat şi îţi sunt recunoscător că eşti dornic să continui această colaborare, pentru tine, poate, mai puţin interesantă. În orice caz, aş vrea să te liniştesc: volumul ar fi o noutate absolută nu numai pentru Italia, ci şi în lume. Am văzut multe cărţi – italiene, englezeşti, franţuzeşti – despre utopie (contribuţii diverse etc). Ei bine, în toate acestea Utopia este evaluată pozitiv (excepţie face voluminoasa carte a lui Popper despre Republica lui Platon; însă e o carte parţială, ca informaţie şi ca perspectivă). Pentru mine – şi cred că şi tu împărtăşeşti această poziţie în plan istoric, fiindcă am vorbit despre asta – Utopia are un chip atroce care e, de altfel, singurul ce se face manifest în practica socio-politică. Orice utopie, inclusiv utopia creştină a Cetăţii lui Dumnezeu, cel puţin în anumite interpretări integriste (printre altele, interpretarea puritanilor şi cea a

janseniştilor etc.).

Ca să nu pierdem vremea: dacă crezi cu adevărat că te poţi îmbarca pentru o asemenea aventură istorico-filologico-antropologică, poate că n-ar fi prematur să iei legătura cu Marietti. Un contract pe care îl ai în mână prinde totdeauna bine şi, după succesul înregistrat cu *Religie şi putere*, îmi închipui că nu te vor refuza. În felul ăsta am putea să stabilim, de exemplu, ca termen de predare a textului 1 mai 1983 (dacă îţi convine)?

Scriu puţin şi o să-ţi explic de ce: am avut amândoi o gripă cu complicaţii supărătoare, Carmen a avut o gastrită, iar eu mai iau încă medicamente ca să combat o infecţie ganglionară. Suntem amândoi istoviţi şi fără chef. Până alaltăieri pe aici mai era încă iarnă, alt motiv ca să ne simţim obosiţi. Acum e deja mult mai bine. E soare. A trebuit să ne debarasăm la iuţeală de maşina Austin, care dădea şi ea semne de oboseală, cu complicaţii nu lipsite de importanţă. Exasperat, mi-am luat o maşină japoneză (Toyota). De maşini europene nici nu mai vreau să aud. Pe deasupra, mica japoneză mai e şi drăguţă foc.

Vă îmbrăţişăm cu toţii (…).

Giovanni

Documentul nr. 28

Groningen, 31 octombrie '82 Dragă Paolo, îţi cer scuze pentru stilul telegrafic – dar mi s-a adunat pe cap o asemenea cantitate de lucru, că-mi vine greu să mai scriu o scrisoare ca lumea.

Îţi mulţumesc pentru ultima recenzie la volumul nostru pe care mi-ai trimis-o. Cu adevărat bună şi gândită serios. Mi-a sosit în timp ce aici îi aveam ca oaspeţi, pentru o săptămână, pe Paul Goma şi familia (soţia şi fiul). În circumstanţele respective m-am gândit la tine: dacă te mai interesează încă jurnalismul activ, Paul Goma ar fi, nu încape îndoială, o persoană pe care ţi-ar face plăcere s-o cunoşti şi chiar s-o intervievezi51. Dar nu ştiu dacă lucrul acesta te interesează; în orice caz, află că am devenit

prieteni şi că am învăţat să-l apreciez cu adevărat. Cine ştie, poate am izbuti să organizăm o întâlnire în trei? Şi în împrejurarea aceasta s-a văzut câţi oameni sunt laşi în mod inutil. Invitasem la noi acasă diverşi istorici care cunosc bine situaţia din România şi se pricep la politică est-europeană. Nimeni n-a vrut să vină, căci se temeau să nu-şi periciliteze idilicele relaţii cu autorităţile române!!! La fel de reticente s-au arătat diverse ziare şi televiziuni, din care motiv, în afară de căldura umană pe care a găsit-o, sperăm, la noi, vizita lui a fost, într-un fel, irosită.

(...) Noi vă îmbrăţişăm cu drag pe toţi trei şi, cel puţin în ce mă priveşte pe mine, sper să vă revăd nu peste multă vreme, al tău

Giovanni

Documentul nr. 29

8 mai ’983

Dragul meu Paolo.

Trebuie să ne cerem scuze pentru îndelungata noastră tăcere, pricinuită de întreruperile de tot felul care au intervenit în cursul normal al activităţilor noastre. Din nefericire, ameninţarea cu concedierea e serioasă: măsurile extraordinare permit chiar şi concedierea profesorilor titulari, ceea ce eu nu sunt. Cine ar fi crezut aşa ceva? în eventualitatea cea mai proastă, am să ajung şomer între 1 sept. 1983 şi 1 sept. 1986. Între timp, Carmen şi-a găsit o slujbă (pe patru ani) la Universitate (cercetătoare), cu începere din 1983. Slabă consolare, în aceste circumstanţe, cel puţin pentru mine, dar totuşi o garanţie că nu va trebui să ne scoatem lucrurile la vânzare, cel puţin nu înainte de 1987... Cum ştii, în ciuda faptului că am multe studii publicate (circa 150) şi patru cărţi în curs de tipărire, nu cred să existe, în momentul de faţă, prea multe posibilităţi de a-mi găsi un post altundeva. E adevărat că, în calitate de şomer, aş putea să desfăşor aceleaşi activităţi ca mai înainte (ba chiar, poate, mai bine ca înainte...), dar venitul mi-ar scădea prea mult. A mă

muta din nou în altă ţară ar fi, în actualele circumstanţe, prematur. Oricum, să aşteptăm evenimentele…

Îţi semnalez că Paul Goma, căruia i-am vorbit despre tine şi care ar dori să te cunoască (şi ca să-ţi propună să faci parte dintr-un comitet internaţional de apărare a libertăţilor democratice), urmeză să vină la Milano în luna mai. E în continuare dispus să i se ia un interviu, numai să iei tu legătura cu el la sediul Editurii Jaca Book (ajunge un telefon pentru a afla amănunte) 52. Cum poate ştii deja, a apărut în Franţa noua lui carte *Chasse croise*, excelentă povestire a evenimentelor din ’82 (cele două atentate etc). Sper să fie publicată în curând şi o traducere italiană.

Ţi-aş fi recunoscător dacă ai vrea să-mi semnalezi existenţa sau nu, în Italia, a afurisitului de „doctorat de cercetare” despre care se tot vorbea în ultimii ani. Printre ultimele „plăcute surprize” din ultimele săptămâni se numără şi aceea că faimosul „Doctorat d’Etat” francez (libera docenţă), la care lucram de câţiva ani, urmează să fie desfiinţat. Atâtea reforme nu sunt prea uşor de digerat…

Editura Marietti mi-a expediat un extras de cont; cred însă, dat fiind numărul de volume pe care l-am comandat, că editorul nu mai are să-mi plătească nimic. Îţi mulţumesc pentru ultimele semnalări cu privire la soarta volumului (…). Mă întreb dacă Marietti ar avea interesul de a încuraja un nou proiect comun (privind utopia, de pildă?). Eu sunt în continuare dispus, chiar dacă mi-e tot mai greu să fac faţă tuturor angajamentelor de diverse naturi pe care le-am adunat aici.

Mare mister: dacă aici reorganizarea sistemului statal a devenit un prăpăd, mă întreb cum de nu sunt ameninţate în Italia posturile angajaţilor guvernamentali. (Aproape că îmi pare rău că am plecat…) o fi poate din cauza sindicatelor (care, aici, n-au fost în stare să pună stavilă măsurilor extraordinare şi au dat dovadă de o ineficienţă totală).

În aceste împrejurări – la care se mai adaugă şi altele, de ex. toate reducerile aplicate programelor de călătorie în străinătate etc. – nu cred să fie prea apropiat momentul când vom veni în Italia. Ne pare rău, aşadar, că nu vă vom putea revedea atât de curând cum am dori. Cine ştie, poate că într-o zi lucrurile se vor (re) aranja. Dar, până atunci, avem nevoie de multă încredere în viitor…

Vă îmbrăţişăm pe toţi trei şi aşteptăm cu nerăbdare să-l putem întâlni din nou pe Giuseppe care, cu siguranţă, trebuie să fie de nerecunoscut.

Giovanni şi Carmen

Documentul nr. 30

Groningen, 28 mai 1983

Dragă Paolo, îţi sunt foarte recunoscător pentru scrisoare. Din fericire, lucrurile s-au mai schimbat din momentul când ţi-am scris. E adevărat, ai înţeles bine: e vorba de a fi concediate persoane care sunt titulare pe post (şi eu sunt titular, de la începutul lui ’78; dar nu ca profesor – sunt asistent). Se pare însă că eu nu voi fi concediat, în ciuda faptului că secţia de română dispare. O să rămân aici, pe loc. Mai mult, aproape că mi s-a oferit o catedră de istorie a religiilor la o universitate germană – totul cu o rapiditate extraordinară, după săptămâna de angoasă pe parcursul căreia ţi-am scris. Pare probabil să câştig concursul, însă ezit să plec acolo: e o universitate foarte de stânga, ba chiar de partid (e în mâna socialiştilor de la ultimul portar şi până la rector). Crezi că m-aş putea simţi bine acolo? Eu unul nu cred, deocamdată. Dacă am să câştig concursul şi am să refuz postul, voi avea totuşi unele avantaje – fie şi numai pe cel de a fi fost un deţinător de catedră… în contumacie. Oricum, vom mai vedea. Între timp a apărut (în fine!) cartea mea de la Editura Brill – n-am văzut-o încă; dar mi se pare că a ieşit bine. Mă tem că n-o să-ţi pot expedia un exemplar fiindcă, pe lângă faptul că nu plăteşte drepturi de autor, Brill nu acordă nici exemplare de autor (şi nici nu face pentru autori vreo

reducere la preţul înscris pe copertă: incredibil, dar adevărat!). Pentru mine se pare că au făcut deja o excepţie, căci am auzit că mi s-a trimis un exemplar gratuit. Îţi sunt foarte recunoscător pentru informaţiile pe care mi le dai despre învăţământul italian. Salariile au crescut de zece ori faţă de vremea când eram acolo! Acum nu mai e inacceptabil. (...) Pe urmă – închipuie-ţi! –, să plec acum de la Groningen în Italia ar însemna o adevărată aventură. Cel puţin în Germania m-aş afla la două ore de maşină sau de tren şi m-aş putea întoarce acasă patru zile pe săptămână, ca să nu mai vorbesc de cele şase luni în care aş sta numai aici. Dar din Italia... Sigur, în lipsă de altceva ar trebui să fac şi chestia asta.

Ai luat legătura cu Jaca Book ca să-l întâlneşti pe Paul Goma? Chiar dacă nu-i iei un interviu, o întâlnire cu el n-ar fi, cred, inutilă. E un om interesant. În fond, nu te-ar costa decât un drum până la Milano.

(...) Regret că ţi-am dat bătaie de cap cu scrisoarea mea angoasată. Dar e mai bine că lucrurile au mers, se pare, bine decât să fi trebuit să profit de informaţiile pe care mi le-ai dat cu atâta solicitudine.

Noi vă îmbrăţişăm pe toţi trei şi abia aşteptăm să vă putem vedea; se pare însă că va trebui să aşteptăm până când Giuseppe va fi ceva mai mare. Lucru care se va întâmpla şi el, mai înainte ca noi să ne dăm bine seama.

Cu un salut afectuos.

Giovanni

Documentul nr. 31

Groningen, 19.9. ’84

Dragă Paolo.

Am primit cu multă plăcere ilustrata de la voi şi scrisoarea ta. Vă mulţumim pentru amândouă. Şi nouă ne-ar fi făcut o imensă plăcere să vă vedem, dar rămâne pe altă dată. Felicitări pentru două zile de naştere: a ta şi a lui Giuseppino. Şi o îmbrăţişare afectuoasă Annei Clara, de la mine şi de la Carmen. Data viitoare sperăm să vă putem

îmbrăţişa pe toţi, de-adevăratelea.

De ce ne-am schimbat planurile? Dintr-o serie întreagă de raţiuni, din care una „de producţie”. M-am apucat să scriu un roman, pe care nu reuşesc încă să-l termin. Între timp am primit vizite (printre care pe cea a lui Eliade, care în zilele următoare se va afla în Italia, pentru a primi premiul Elba – de care n-am auzit niciodată), a reînceput anul universitar cu eternele mărunte neplăceri, aşa că opus-ul înaintează extrem de lent.

După cum ştii, am proiecte (prudente) de plecare. Aştept să-mi apară anul ăsta trei cărţi, anul viitor aş vrea să sondez puţin terenul în SUA, dar am făcut şi o cerere la universitatea din Harvard pentru o bursă (fellowship) de care aş putea beneficia la Florenţa. Ce frumos ar fi! în orice caz, nu-mi fac iluzii.

Cele trei cărţi le vei primi în noiembrie. Una din ele – *Eros şi magie în Renaştere* – în franceză, te-ar putea interesa. Ai putea găsi oare timp ca s-o semnalezi pe undeva? începusem nişte tratative cu Sansoni pentru o traducere, dar probabil că referatul expertului a fost nefavorabil. În Italia există o mafie care e toată în mâna lui (...), care n-a vrut să mă primească, odată, pentru că îi scrisesem că sunt refugiat (mai mult, că intenţionam să cer azil politic). Oricum, oameni de acest fel nu cred să-mi aprecieze ideile. Judecata e, în anumite medii de cercetare, reciprocă (...). Dacă nu poţi face chiar tu o scurtă notă, n-ai putea cumva să găseşti pe cineva care se interesează de astfel de lucruri? Celelalte două cărţi sunt de istorie a religiilor: una, în italiană, despre gnoză; cealaltă, în franceză, despre ascensiunea sufletului etc.

Ştiu că Mario [Lombardo, nota autorului] e la Padova, dar i-am pierdut adresa. Ca să iau legătura cu el, voi recurge, ca întotdeauna, la amabilitatea ta. De care am abuzat deja în privinţa cărţilor lăsate în păstrare (îţi aminteşti că nu încăpeau în maşină). Le voi recupera

imediat ce va fi posibil, cu scuze.

(...) Ce s-a întâmplat anul trecut cu Messori53? Nu a reuşit să-i ia un interviu lui Eliade, din câte am aflat.

În ceea ce priveşte „legenda neagră” a lui Eliade, ai primit articolul în germană unde te citam de două ori? Am mai scris încă unul, în franceză. Oare ţi l-am trimis deja?

Cu o îmbrăţişare caldă de la noi doi pentru voi trei.

Giovanni

P. S. Niciun fel de „mici Cutieni”! 54 Opţiunea mea, fundamentată ontologic, rămâne valabilă. Când am ajuns în situaţia să se vorbească serios de posibilitatea de a se administra în secret droguri populaţiei din anul 2010 pentru a elimina orice fel de tulburări, mi se pare preferabil să nu producem mici Cutieni... Dar, fireşte, nu va fi acesta viitorul tuturor, va fi numai al masei. Însă nu crezi oare că, într-un viitor poate nu chiar îndepărtat (cam peste o sută de ani), va fi nevoie de o imensă forţă de rezistenţă pentru ca cineva să nu se lase târât iremediabil şi strivit de roţile inexorabile ale acestei imense maşinării comerciale care a devenit lumea?

Uite ce e: dă-mi altă lume, şi voi produce mici Cutieni. (Nu mă spune Annei Clara, o să zică că exagerez. Şi are şi dreptate, cred.)

P. S. De ce nu te duci să-l vezi pe Eliade? Spune-mi dacă vrei şi o să-i dau telefon, ca să ştie.

Documentul nr. 32

Groningen, 19 noiembrie 1985 Dragă Paolo.

Oarba selecţie naturală a treburilor pe care le am de făcut îmi îngăduie, în fine, să-ţi scriu scrisoarea pe care o pregăteam deja de multă vreme, cu scuze pentru întârziere.

Ştiu, din păcate, că n-ai fost cruţat de lovituri în ultimii doi ani. Dar cine ştie, poate că te vor ajuta să-ţi aduci la îndeplinire opera, cea pe care le-o datorezi celor vii precum şi celor defuncţi55. Şi pe care o aşteptăm cu nerăbdare.

Anul din urmă a fost pentru mine mai puţin relaxant decât până acum, ceea ce explică şi lungile mele tăceri. Iar anul care vine se anunţă deja atât de încărcat, că regret deja vremurile când mă puteam dedica mai mult prietenilor, puţinilor dragi prieteni pe care, ca şi tine56, aş dori mereu să-i revăd. Există însă o speranţă: şi anume ca, după o perioadă pe care va trebui s-o petrec în SUA în calitate de profesor, să reuşesc să obţin un an liber (plătit) la un centru de cercetare. Dar lucrul nu e deloc sigur.

Poate că ar mai fi o posibilitate: cartea mea despre *Eros şi magie* a avut un succes bunicel, inclusiv în Italia (unde va fi publicată în traducere la Mondadori). Anumiţi amici au pus în circulaţie ideea de a veni în Italia pentru a ţine nişte conferinţe, lucru pe care l-aş face bucuros dacă aş şti unde şi dacă cineva mi-ar plăti cheltuielile de drum şi de sejur (profitul nu mă interesează). Cine ştie, poate că se va face ceva. (Despre carte a apărut o recenzie foarte frumoasă, a unei persoane pe care n-o cunosc, patru pagini pe două coloane în *Tempo presente*). Mai mult, dacă ai vreo idee despre cum aş putea să fac, ţi-aş fi recunoscător dacă mi-ai expune-o.

Nu ştiu, deocamdată, dacă Editura L'Erma din Roma ţi-a trimis ultima mea carte (despre gnosticism). Nu m-ar mira să n-o fi făcut, deoarece editura e complet dezorganizată. Aş dori să ţi-o trimit chiar eu, dar am primit extrem de puţine exemplare şi cartea costă (incredibil!) nici mai mult, nici mai puţin decât 100.000 de lire! Cine ştie, poate că o poţi cere pentru o recenzie?

Cum îţi mai merg activităţile, cea jurnalistică şi cea publicistică? Şi cum o mai duc ai tăi? Dar concursurile la catedră? Pe aici nicio noutate majoră, totul e în regulă (afară de viitorul universităţii, care nu e prea sigur).

Dragi salutări Annei Clara şi micului Giuseppe, precum şi mamei şi surorii tale, şi de la Carmen. Şi multe lucruri frumoase ţie şi tuturor alor voştri.

Giovanni

Documentul nr. 33

Groningen, 21 iunie 1986 Dragul meu Paolo.

Abia întors din SUA după o şedere de trei luni, am găsit scrisoarea ta din 23 aprilie (...).

După cum ştii, am vegheat cu durere şi nelinişte, timp de opt zile, trupul lui Mircea Eliade aflat într-o lungă agonie, în vreme ce, din fericire, spiritul lui îl părăsise cu mult înainte de ultima bătaie a inimii.

N-am reuşit încă să lichidez şi să diger toate amintirile perioadei extrem de dense pe care am petrecut-o la Chicago – pe parcursul căreia au existat şi multe momente bune, dar totul s-a petrecut într-o viteză nebunească şi fără tranzit.

De acord pentru biografia lui Eliade. Dacă din punctul tău de vedere nu sunt probleme, trimite-mi contractul57 şi ţi-l returnez semnat. Cartea va fi, cred, tradusă imediat în engleză şi franceză. Scadenţa: sfârşitul lui 1987, sau mai bine jumătatea lui 1988. (Mai trebuie să adaug că aş fi refuzat orice altă cerere de acest gen, întrucât am prea mult de lucru. Dar n-aş putea să refuz o propunere care vine de la tine).

Vă urez din toată inima succes la toţi trei. Ai primit ilustrata mea de la Chicago? Am rămas surprins să văd că nu ştiai că sunt acolo.

Dragi salutări şi urări vouă tuturor.

Giovanni

Documentul nr. 34

4 februarie ’87

Dragă Paolo.

M-am gândit de multe ori la voi în ultimele luni. Mă tem că te-ai supărat puţin din pricina scurtimii mesajelor mele. Dar a trebuit să călătoresc mult, să termin o carte de 430 de pagini, să îngrijesc două volume şi am condus maşina 31.000 de km în cinci luni, ca să nu mai vorbesc şi de alte mijloace de locomoţie utilizate între timp.

Din nefericire, ajungi să uiţi de toate şi ce contează e

doar să-ţi duci la bun sfârşit sarcinile şi... să supravieţuieşti. Iar acum sunt, evident, prins într-un incredibil vârtej de noi însărcinări, conferinţe, călătorii, proiecte şi cărţi, ale mele şi ale altora, dar din păcate toate astea nu produc prea mulţi bani, dimpotrivă, până acum n-au produs bani chiar deloc. Anul acesta am plecat în martie, m-am întors în iunie, am plecat din nou în august, acum mă duc din nou în SUA în martie; era aproape firesc – date fiind împrejurările – să divorţez[58]. Ajungem în cele din urmă să ne fim străini nouă înşine – şi pe urmă, eu prefer de departe să stau în Statele Unite, în timp ce fosta mea soţie preferă să stea în Europa. Şi, Dumnezeule, să te adaptezi în altă parte e o mare problemă: eu nu mă simţeam în stare să-mi asum răspunderea pentru doi şi să servesc de paratrăsnet unei persoane mereu nemulţumite. (...)

Se acumulaseră prea multe lucruri în jurul meu şi aveam nevoie să mă debarasez de ele ca să pot respira din nou.

Ce mai, anul trecut a fost pentru mine, sub multe aspecte, un an de moarte – începând de la 22 aprilie, când a murit Mircea Eliade, şi până la divorţ (...), la suspendarea ori ameninţarea de suspendare a întregului departament unde lucrez la Groningen etc. etc. (multe alte lucruri), dar a fost şi un an al succeselor – cursuri şi conferinţe la Chicago, doctoratul de stat la Paris (care e ceva mai mult decât era libera docenţă în Italia, pentru că trebuie să scrii o carte de peste 300 de pagini), avansarea la gradul de profesor asociat etc. etc. Pe scurt, există totdeauna un echilibru între lucrurile bune şi cele rele şi, în viaţa mea, acesta trebuie încă să se restabilească în privinţa lucrurilor bune, dar nu mă îndoiesc de asta, nu mă îndoiesc deloc...

Şi voi cum o duceţi?

Sper să-mi scrii. O să fiu aici până la jumătatea lui martie, pe urmă la Chicago: adresa de acolo o ştii[59], cred.

Mario [Lombardo, nota autorului] şi-a schimbat adresa? Salută-l din partea mea, dacă îl vezi! Dragi salutări şi pentru Anna Clara şi Giuseppe, cu toată prietenia mea, cu afecţiune

Giovanni

Traducere din italiană de Corina Popescu

Note

1. Excepţie făcând primele două, precum şi cazurile când se dă o altă indicaţie în notă, documentele reproduse aici sunt scrisori pe care I.P. Culianu mi le-a adresat mie. Pe parcursul a doisprezece ani, din 1975 până în 1987, mi-a scris circa optzeci de scrisori, la care se adaugă diverse bileţele şi ilustrate. Este o corespondenţă foarte personală, uneori aproape o descărcare, din care reproduc aici numai ceea ce poate servi la reconstrucţia unui profil interior, biografic şi intelectual al autorului ei. Textele sunt toate scrise în limba italiană şi se reproduc respectându-se scrupulos originalul, manuscris sau dactilografiat. Din scrisori au fost omise numeroase pasaje conţinând referiri nominale sau cu caracter cât se poate de privat. Porţiunile omise au fost indicate prin puncte de suspensie între două paranteze.

2. Patru foi manuscrise, pe ambele feţe. Textul a fost scris de Culianu „dintr-un foc", la 27.V. 1978, în locuinţa mea de la Padova. E vorba de o reflecţie asupra fugii din România şi înserării în Occident, pe care mi-a furnizat-o ca punctaj de reper în vederea redactării articolului reprodus în doc. nr. 2.

3. Reproduc interviul cu I.P. Culianu pe care l-am publicat în cotidianul *Il Popolo* din Roma, la 29. VII. 1978, cu titlul *Disidentul în faţa puterii totalitare*. Textul, rod al conversaţiilor noastre şi al punctajului furnizat de cel intervievat (doc. nr. 1), a fost mai întâi supus aprobării lui Culianu, care a adus uşoare corecţii răspunsurilor sale. În scrisoarea cu care îmi restituia dactilograma împreună cu corecturile sale autografe, scrisoare datată Groningen 13 –

14/6/1978, scria printre altele: „Îţi sunt recunoscător mai ales pentru faptul că ai pierdut atâta timp cu paginile acelea, lucru care îmi demonstrează prietenia ta, prietenie extrem de preţioasă pentru mine într-o lume pe care o judec, mai mult sau mai puţin, cum apare în textul acesta. De altminteri, ţi-o repet, eu ca *disident* nu fac o figură frumoasă şi nu sunt un model. Cu toate astea, în forma pe care i-ai dat-o, materialul pe care îl văd acum într-o lumină obiectivă mi se pare interesant. Mi-am permis să fac mici tăieturi şi adaosuri în discursul meu, mai concordante cu ceea ce mi se pare că gândesc în realitate. Dar cum eu gândesc prin profesie, uneori nu prea sunt sigur nici eu de ce gândesc (urât lucru, dar aşa este). Adică, în realitate nu sunt atât de pesimist, ori nu sunt pesimist tot timpul, ori nu sunt pesimist la toate nivelurile. Reversul pesimismului biologic e un optimism nelimitat, despre care n-am mai avut ocazia să vorbesc”.

4. Această scrisoare a fost scrisă de Culianu în timpul primei sale şederi la Chicago.

5. Scrisoare din 18 martie. Culianu descria în ea oraşul american în felul următor: „E foarte plicticos. Universitatea din Chicago este, în prezent, cea mai bună din SUA: taxe foarte ridicate, profesori care nu se arată deloc, studenţi puţini şi speriaţi-Ca să spun adevărul, mie personal îmi place aşa. Ocupaţiile nu mi s-au schimbat niciun pic: 8 – 10 ore la maşina de scris, 8 – 10 ore de lectură, pe urmă din nou la maşina de scris ş.a.m.d. Din păcate, nici măcar la cinema nu reuşesc să mă duc, fiindcă ar trebui să iau trenul, iar seara nu-mi place să plec de acasă. Am cunoscut puţină lume până acum. Aşa că voi fi destul de bucuros să mă întorc în iunie, cu gloria de a fi studiat două trimestre la Chicago cu profesorul Eliade”.

6. Se referă la cutremurul care a lovit regiunea italiană Friuli în primăvara lui 1976, făcând circa o mie de victime.

7. Se referă la alegerile politice din Italia de la 18 –

19 iunie 1976. Mulţi comentatori prevedeau o victorie a Partidului Comunist Italian asupra Democraţiei Creştine, care până la urmă n-a avut loc în realitate. Dacă s-ar fi împlinit această posibilitate, Culianu, după cum reiese din continuarea scrisorii, proiectase să părăsească Italia şi să se mute în Franţa. De remarcat în orice caz folosirea unor exprimări aluzive, nu directe.

8. Pe când locuia la Milano, Culianu a fost de mai multe ori oaspetele meu şi al părinţilor mei la Rovigo. De aceea, din scrisorile lui nu lipsesc niciodată o menţiune şi un salut pentru ei.

9. Este prima scrisoare a lui Culianu după mutarea lui în Olanda, la Groningen, petrecută către sfârşitul lui noiembrie 1976. Cu câteva zile înainte de a pleca participase la căsătoria mea, care a avut loc pe 20 noiembrie la Milano. De aceea scrisorile lui sunt adresate uneori atât mie, cât şi soţiei mele. Locuia în H.W. Mesdagstraat 28-l.

10. În anii aceia colaboram la pagina culturală a cotidianului *IIpopolo* (Roma). Alăturam deseori scrisorilor mele către Culianu articolele care l-ar fi putut interesa.

11. Scrisoare nedatată, însă din ianuarie 1977.

12. Adică prezenţa unui puternic partid comunist, în Italia, care avea în perioada aceea posibilităţi concrete de a câştiga alegerile şi de a ajunge la putere.

13. Profitând de vacanţa de Paşte, soţia mea şi cu mine ne-am dus să-i facem o vizită în aprilie 1977. Am fost oaspeţii lui circa o săptămână.

14. Această judecată a lui Culianu trebuie pusă în relaţie cu climatul politic, sensibil dezechilibrat înspre stânga, care domina în anii aceia Italia.

15. Enrico Berlinguer (1922 – 1984). Era secretarul politic naţional al PCI.

16. Între sfârşitul lui aprilie şi primele zile din mai Culianu a făcut o vizită rapidă în Italia. Dar, după cum explică în scrisoarea următoare, n-a avut timp să treacă pe

la Padova.

17. Cu ocazia venirilor din Olanda în Italia, destul de frecvente, Culianu trecea aproape totdeauna pe la Padova, unde era oaspetele meu şi al soţiei mele.

18. Pierluigi Băgaţin, cumnatul meu şi, pentru o scurtă perioadă, coleg al lui Culianu la Universitatea Catolică din Milano.

19. Scrisoare către Mario Lombardo, locuind atunci la Milano şi ulterior mutat la Padova. Lombardo, care a avut amabilitatea de a îmi pune la dispoziţie scrisorile adresate lui de Culianu (o duzină) şi de a-mi permite să le reproduc aici pe cele mai semnificative, fusese coleg cu noi la Departamentul de Ştiinţe ale Religiei de la Universitatea Catolică. Locuia şi el la „Domus Nostra”, casa de oaspeţi a universităţii. Legat de Culianu printr-o vie prietenie, l-a vizitat la Groningen în vara lui 1977.

20. Se referă la interviul reprodus aici ca doc. nr. 2. Publicarea acestuia de către ziar se lăsase îndelung aşteptată, încât mă temusem că fusese dat de o parte. Când i-am împărtăşit această teamă, el mi-a răspuns printr-o scrisoare datată 12 august, în care se exprima în felul următor: „(...) de pesimistele mele consideraţii, ca să spun adevărul, nu-mi pare deloc rău că nu se publică... şi pentru că, în fond, am serioase îndoieli în legătură cu ceea ce am spus – nu în sensul că n-ar reflecta o perspectivă posibilă şi chiar, în anume limite, valabilă, asupra lucrurilor, ci fiindcă nu sunt sigur că această perspectivă este a mea... în fond, eu încerc să trăiesc fără o perspectivă teoretică asupra lucrurilor, adică am încercat, începând de la vârsta de douăzeci şi doi de ani, să las deoparte toate consideraţiile teoretice (şi practice, şi afective) şi să trăiesc cu toată simplitatea...”

21.1.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Citadella, Assisi, 1978.

22. Pentru a înţelege acest pasaj, a se vedea scrisoarea care urmează şi, *infra*, nota 39.

23. Din antetul scrisorii rezultă că se mutase cu locuinţa în Strausslaan 8.

24. Se referă la volumul *Religie şi putere*, care avea să apară în 1981.

25. Într-adevăr, soţia mea şi cu mine i-am făcut o vizită la sfârşitul lui decembrie. Am stat vreo zece zile şi am petrecut revelionul împreună.

26. Scrisoare către Mario Lombardo, nedatată, însă din ianuarie 1979. Lombardo a scris la acest text următorul comentariu: „În anii în care am locuit amândoi la «Domus», la Universitatea Catolică din Milano, discutam des pe teme «existenţiale», cu generalizările, implicarea emotivă şi plăcerea de a da formă unor idei embrionare, aşa cum se întâmplă numai în tinereţe. El a fost cel care a comparat conversaţiile noastre şi plăcerea intelectuală izvorâtă din ele cu acea *symphilosophein* pe care o recomandau şi o practicau tinerii romantici de la *Athenaeum*. Printre aceste teme s-a aflat şi cea a căderii restricţiilor în calea interpretării vieţii, produsă de secularizare, lucru pe care eu îl judecam sub aspect negativ, întrucât făcea să sporească sentimentul de precaritate fără reguli a existentei. El îmi reproşa însă că mă investeam cu excesivă seriozitate în probleme, în dauna creativităţii, invenţiei autonome şi a vitalităţii înseşi. Mă mai uluia, apoi, şi prin capacitatea lui de a construi conexiuni paradoxale şi de a deduce din ele consecinţe nu lipsite de un anume sens al lor, ca în această scrisoare. Cu timpul am învăţat să recunosc ceea ce oferă, pentru înţelegerea lucrurilor, simţul paradoxurilor cuiva care dispune de o capacitate euristică remarcabilă. Şi pe tema aceasta, a gestionării precarităţii vieţii cu o libertate jucăuşă, cred că Giovanni era mai înţelept decât eram eu pe atunci în stare să admit”.

27. Scrisoare nedatată, însă din mai iunie 1979.

28. O prietenă şi colegă a noastră de la Universitatea Catolică din Milano.

29. Se referă la volumul *Religie şi putere*.

30. La începutul lui 1980 Culianu se căsătorise cu Carmen Georgescu.

31. G. Romanato – F. Molinari, *Cultura cattolica în Italia ieri e oggi*, Marietti, Casale Monferrato (Torino), 1980. Volumul se compunea dintr-un eseu istoric scris de Romanato şi unul de actualitate datorat lui Molinari.

32. Recenzia lui Culianu a apărut în revista *Palestra del clero* (Rovigo), an 59, nr. 20, 15/10/1980, pp. 1252 – 3.

33. Este vorba de eseul lui care va fi înglobat în volumul G. Romanato-M.G. Lombardo-l. P. Culianu, *Religione e potere*, Marietti, Casale Monferrato (Torino), 1981 [traducere românească: *Religie şi putere*, Bucureşti, Nemira, 1996 – n. red.]. Într-o scrisoare din 7 mai 1980 către Lombardo, Culianu scria: „Văd cu plăcere cum, chiar dacă după ani de zile, vechiul nostru proiect născut din syn-filozofare începe să dea roade. Ai să-mi înţelegi interesul cu care aştept contribuţia ta, dat fiind că mare parte din lucrurile de care te ocupi – cele privitoare la autori de la Max Weber încoace – nu-mi sunt cunoscute. Din care cauză, volumul ce va reuşi, sper, să îmbogăţească intelectual şi publicul cititor, va debuta cu siguranţă prin a mă îmbogăţi pe mine însumi cu cunoştinţe pe care n-aş avea când şi cum să le dobândesc de unul singur”.

34. Ugo Bianchi (1922 – 1995). Profesor de istoria religiilor la Universitatea din Roma şi la Universitatea Catolică din Milano. Culianu a învăţat mult de la el, în special în ce priveşte disciplina intelectuală şi metoda filologică.

35. Face aluzie la fiul meu, Giuseppe, care s-a născut în anul respectiv, la 18 septembrie.

36. Câteva luni mai târziu, Culianu şi soţia sa şi-au schimbat din nou locuinţa, mutându-se în Korreweg 60 a.

37. Am revăzut, într-adevăr, textul lui Culianu, din punct de vedere lingvistic. Poseda aproape la perfecţie italiana, după cum dovedesc şi scrisorile publicate aici,

însă la textul pe care l-a scris direct în italiană pentru volumul *Religione e potere* a fost nevoie de unele retuşuri.

38. Mario Lombardo. A colaborat şi el cu un eseu de filosofie la volumul *Religione e potere*.

39. Istoric al religiilor şi antropolog. A scris şi despre Eliade, indicându-l drept un exponent al culturii de dreapta. Eu sunt cel care i-a semnalat lui Culianu aceste intervenţii ale lui Jesi, împreună cu alte judecăţi similare, printre care cele ale lui Ambrogio Donini (istoric al religiilor de un marxism riguros), care în lucrarea sa *Enciclopedia religiilor* (Teti, Milano, 1977, p. 189), scrie despre Eliade că a fost „antisemit şi filonazist". Incitat de aceste afirmaţii, Culianu a făcut îndelungate cercetări asupra României din anii '30 şi '40 şi asupra poziţiei lui Eliade faţă de fascism şi de nazism. Numeroasele scrisori în care îmi relata rezultatele cercetărilor sale nu sunt reproduse în antologia de faţă. Ele dovedesc cât de istovitoare, de frământată şi de sinceră a fost pentru el căutarea adevărului. Aluziile la neîncrederea manifestată de Eliade faţă de el (CFR. documentele nr. 16 şi 17), de altfel repede atenuată, sunt consecinţa tuturor acestor circumstanţe.

40. CFR. nota 32.

41. Religione e potere.

42. Unde Culianu îşi va publica studiul despre Jonas.

43. Religione e potere.

44. Din scrisorile pe care mi le-a trimis Culianu, unele nereproduse aici, rezultă că Eliade i-a fost de mai multe ori oaspete la Groningen.

45. E vorba despre problemele semnalate la nota nr. 39.

46. Publicarea volumului *Religione e potere* constituise un stimulent şi pentru alte proiecte comune de lucru. Ne gândisem chiar, în cadrul unui schimb trilateral de scrisori între Culianu, Mario Lombardo şi cel care scrie, să înfiinţăm o revistă. Lombardo se gândea la o revistă

ştiinţifică, de stil academic; eu însă aveam în minte un instrument cultural mai suplu, de dialog şi de confruntare. În această scrisoare Culianu îşi exprimă propria părere. Până la urmă, proiectul nu s-a realizat.

47. Într-o notă, sunt adăugate numele lui Michel Meslin şi H.J.W. Drijvers.

48. La volumul Religione e potere.

49. Proiectul de carte a fost prezentat Editurii Marietti, care s-a arătat iniţial interesată. Ulterior au intervenit anumite dificultăţi interne ale editurii, care peste scurt timp avea să-şi schimbe proprietarul, şi nu s-a mai realizat nimic. Vezi şi scrisoarea următoare. În orice caz, Culianu ţinea mult la acest proiect, de care mi-a amintit de multe ori, atât prin viu grai, cât şi în scris.

50. *Cf.* scrisoarea precedentă.

51. Lucrul n-a putut fi realizat. În două scrisori ulterioare, din decembrie 1982 şi ianuarie 1983, Culianu îmi propunea să mă interesez pe plan jurnalistic de situaţia unui preot român băgat la închisoare şi mă anunţa că îmi va trimite un material „incendiar” despre Biserica din România.

52. Întâlnirea n-a avut, până la urmă, loc.

53. Vittorio Messori. Eseist şi ziarist. Culianu îi cunoştea volumul *Ipoteză despre Iisus* (Torino 1976), devenit un best-seller internaţional.

54. Expresia se referă la alegerea lui de a nu avea copii, despre care îmi vorbise îndelung şi în repetate rânduri.

55. Se referă la tatăl meu, decedat la 15 aprilie 1985.

56. În scrisorile lui Culianu, inclusiv în cele care nu sunt reproduse aici, apar des expresii de acest tip.

57. Imediat după moartea lui Eliade, îi propusesem să scrie o biografie pentru o editură italiană. Proiectul a căzut ulterior.

58. Mă informase despre divorţ într-o scrisoare foarte seacă, din 25 august 1986: „Din păcate, nu pot da

curs propunerilor tale, altfel îmbietoare, fiindcă mă aflu în plin într-un divorţ ruinător. La voi e lucru rar; aici sunt mai multe divorţuri decât căsătorii; prin urmare e ceva cât se poate de obişnuit. Cum nu aparţinem Sfintei Biserici Romane şi cununia religioasă [după ritul ortodox, nota autorului] nici nu a fost confirmată, trebuie să o consideri o căsătorie civilă care se desface. Fireşte, atâtea schimbări de adresă (...). Multe urări de bine vouă tuturor, precum şi salutări pentru Mario şi ai săi, Giovanni. P.S. Nu fiţi prea scandalizaţi de divorţul meu, lumea evoluează”. Într-un bilet, scris în grabă, din 25 octombrie mai adăuga: „Mulţumesc pentru scrisoare. Din păcate, trebuie să termin la iuţeală o carte şi nu-ţi pot da în scris toate detaliile pe care mi le ceri. Când ne mai vedem? Şi voi cum o mai duceţi? „59. Aceasta e ultima scrisoare pe care am primit-o de la Culianu. În ritmul frenetic al perioadei respective, descris aici în mod elocvent, a uitat de fapt să-mi mai comunice adresele succesive. Când, într-un târziu, mi-a trimis adresa lui din SUA, întâi printr-o ilustrată şi apoi cu o felicitare, am fost eu prea lăsător ca să-i scriu din nou. Astfel, corespondenţa noastră se întrerupe în 1987, cu excepţia unor felicitări ocazionale şi a câtorva ilustrate.

45. E vorba despre problerj? g, asadio contradicţia

La zece ani de la dispariţia sa, Ioan Petru Culianu este în curs de a deveni un mit, fără ca nimeni să se fi preocupat de fapt cu toată seriozitatea să dea bilanţuri exhaustive privindu-l pe istoricul şi pe interpretul religiilor,

ca şi pe acel gura intelectual de dimensiuni planetare în care era el pe cale să se transforme în ultimii ani ai vieţii. Desigur, este imposibil să scrutăm cu pertinenţă opera scriitorului Culianu fără a ne fi făcut o idee despre Ioan-omul. Într-adevăr, el şi-a construit opera literară ca pe o expresie a vieţii, punând în ea maximum de vitalism care-i poate fi îngăduit unui scriitor, iar viaţa şi-a proiectat-o de asemenea, finalmente parcă aproape împotriva voinţei sale, ca pe o intrigă romanescă. Model declarat i-a fost compatriotul său Mircea Eliade, ca şi el cosmopolit şi apatrid, istoric şi născocitor de istorii, aflat într-un echilibra periculos între studiul religiilor şi predicarea propriei sale religii. Mai mult însă chiar decât în cazul lui Eliade, opera şi viaţa lui Culianu se plasează sub semnul unei contradicţii dionisiace. Din pricina activităţii sale torenţiale şi nu întotdeauna foarte riguroase, în ochii unor savanţi severi şi nu neapărat răuvoitori el a apărat ca un fel de Gabrielle d'Annunzio al istoriei religiilor, dornic să-şi construiască propriul monument şi propria carieră prin exploatarea fără multe scrupule a rezervei bogate de daruri naturale ce-i fuseseră hărăzite, în scopul obţinerii unei popularităţi facile. În realitate, cultul paradoxului şi al ereziei care l-a călăuzit în viaţă şi l-a dus până la sfârşit la moarte face ca parabola lui să fie mai apropiată de cea a unui Giordano Bruno, cel care, cu siguranţă nu din întâmplare, i-a fost pasiunea dintâi, în anii săi universitari timpurii.

Culianu s-a născut la Iaşi, în România, aproape de graniţa cu Moldova pe-atunci sovietică, la 5 ianuarie 1950, într-o familie aparţinând aristocraţiei intelectuale – bunicul şi străbunicul său fuseseră rectori ai universităţii locale, cea mai veche din ţară. A crescut într-o familie marcată de revoltă împotriva regimului tiranic şi finalmente de tragedie: tatăl său, avocat şi matematician, nu-şi mai poate găsi de lucru din cauza atitudinii sale faţă de regimul comunist şi se stinge din viaţă, distrus moralmente de

persecuţii, la începutul anilor ’60, pe când comunismul îşi punea în aplicare măsurile dure de colectivizare forţată. Ioan se remarcă încă din liceu printr-o curiozitate culturală enciclopedică şi prin atitudinea-i de răzvrătire faţă de regimul Ceauşescu, instalat la putere în 1965. La Universitatea din Bucureşti studiază italiana, limbile şi culturile clasice, sanscrita şi filosofia indiană, dar mai ales filosofia din Rinascimento. Acesta este domeniul în care îşi susţine şi licenţa, sub îndrumarea profesoarei Nina Faţon, cu dizertaţia intitulată *Marsilio Ficino (1433 – 1499) şi platonismul în Renaştere* (iunie 1972) 1. Prost văzut de Securitatea cu care refuză să colaboreze, se pomeneşte că textele îi sunt oprite de la publicare, iar postul de asistent la Universitate refuzat – pe acest fond, în luna următoare licenţei (iulie 1972), obţine o bursă de studii de la Ministerul italian al Afacerilor Externe, pentru a urma cursuri de vară la Universiti italiana per stranieri din Perugia (unde va pregăti o altă lucrare despre Giordano Bruno, condusă de R. Puletti). În 1973 ia hotărârea de a nu se mai întoarce în România şi, după o scurtă şedere la Roma, unde trăieşte dintr-o bursă a CNR (Centrul Naţional de Cercetare), face alegerea cea mai importantă a vieţii sale, înscriindu-se în noiembrie 1973 ca bursier la Universiti Cattolica del Sacro Cuore din Milano, la Departamentul de Ştiinţe Religioase – acolo studiază greaca, ebraica, şi mai ales istoria ştiinţei religiilor, urmând cursurile despre gnoză ale lui Ugo Bianchi. După numai doi ani, este în măsură să-şi susţină teza „di laurea” în istoria religiilor, cu Bianchi personal. Lucrarea sa este *Gnosticismo e pensiero contemporaneo*: *Hans Jonas*, punct de plecare al cărţii cu un titlu asemănător, apărute în 1985. În 1975 petrece şi patru luni ca student post-doctoral la Divinity School a Universităţii din Chicago, unde se produce altă întâlnire decisivă a vieţii sale, cu al doilea *magister*: Mircea Eliade (în aceeaşi vreme frecventează însă şi „Haskell Lectures” ţinute de un savant

de anvergura lui Carsten Colpe şi găseşte timp de asemenea pentru a-l vizita şi intervieva pe Hans Jonas „al său”, la New Rochelle). După un an petrecut ca asistent de istoria religiilor şi „contrattista” la Universitatea din Milano (în august participă la congresul IAHR de la Lancaster, unde face cunoştinţă cu alt maestru al său, Michel Meslin), în 1976 părăseşte Italia, emigrând în Olanda, la Groningen, unde obţinuse postul de lector pentru istoria culturii române la Facultatea de Litere. La universitatea groningheză, pe lângă predarea în cadrul Institutului de Limbi Romanice, colaborează la activitatea catedrei de istoria religiilor (condusă de H.G. Kippenberg), ţinând între altele un curs de istoria magiei.

În cei zece ani pe care-i petrece la Groningen, frecventează din ce în ce mai puţin congresele ştiinţifice (merge de două ori la Roma; Ia Louvain-la-Neuve; Bad Homburg...) şi se simte din ce în ce mai atras de Chicago-ul lui Mircea Eliade, căruia-i devine elevul preferat2, colaborator şi confident, până când îi veghează ultima suflare, în aprilie 1986 (a fost de asemenea executorul literar al lui Eliade, fără să fi apucat să ducă la bun sfârşit munca de revizuire şi de editare a Nach*lass-ului elia*dian). După ce, din primăvara lui 1986, este Visiting Profesor la Chicago, în 1988 se vede chemat ca Associate Profesor la catedra de Earl*y Chr*i*stianity (fo*stă a lui R.M. Grant), alternând în acelaşi timp cu Wendy Doniger în predarea istoriei religiilor. Între timp elaborase două noi monografii privitoare la tematici pregnostice3 şi gnostice4, care îi permit să prezinte două teze succesive la Sorbona, poate într-adevăr cea mai prestigioasă universitate din lume, în special în ochii *establishment-ului acad*emic american: una pentru doctoratul 3-em*e cyc*l*e (19*80), cea de-a doua pentru doct*orat d'E*t*at (19*87), amândouă sub îndrumarea lui Michel Meslin, poate singurul istoric al religiilor în sens eliadian activând în Franţa. În 1986 are o experienţă cu un caracter mai personal, nu însă mai puţin hotărâtoare

pentru viitorul său. Iubirea pentru studenta sa Hillary Wiesner, arabizantă la Harvard şi la Chicago (în scurtă vreme ea îi va deveni tovarăşă de viaţă şi coautoare a unor scrieri de ficţiune), pune capăt relaţiei cu soţia lui romancă, Zoe (Carmen), care-i închide uşa casei lor din Groningen după ce citise o scrisoare către iubită, imprudent încredinţată de către soţul ei memoriei calculatorului. Este perioada în care Culianu, profitând de un an sabatic, se poate retrage la Wassenaar, la invitaţia NI AS (Netherland Institute for Advanced Studies), căruia-i devenise între timp fell*ow*.

Din 1987, raporturile lui cu Italia, ţara de care în fond este cel mai ataşat spiritual, după patria natală, se reînnoadă şi devin din ce în ce mai strânse. A făcut mai întâi o vizită-fulger la Florenţa, în ianuarie 1987, pentru o mai bună familiarizare cu locurile în care voia să-şi plaseze acţiunea celui de-al doilea roman al său (inedit), un fel de ficţiune poliţistă istorisind comploturi întunecate care, în vremea lui Savonarola, „încercaseră să şteargă imaginea frumuseţii, să distrugă un tablou al lui Botticelli" (M. Baudino, *La Stampa*, 23 mai 1991). În februarie 1989 îl găsim la Arezzo, unde conferenţiază la Universitatea din Siena, la invitaţia Graziei Marchiano, despre religia antică în raport cu lumea şi cu fetişismul corpului feminin (corsete, tocuri-cui şi alte instrumente de tortură). Reacţiile ironice ale Academiei tradiţionale nu-l impresionează, după cum nu-l supără nici rezistenţa lui Ugo Bianchi şi a elevilor săi faţă de noua paradigmă propusă de el, în timpul unui seminar ţinut la Universitatea din Roma La Sapienza.

În 1990, petrece un întreg anotimp în Italia: din martie până în mai ţine un curs la Universitatea din Siena, ca profesor invitat, pe tema *Faust şi mitul lui la rădăcinile Occidentului*. În aceşti doi ani se consolidează de asemenea şi relaţia sa cu un maestru al paradoxului care este Elemire Zolla, de care deja de multă vreme îl legau

„afinităţi elective” (Zolla poate fi de altfel considerat ca al treilea mentor al său, după Bianchi şi Eliade) 5. Cele trei luni italiene înseamnă o perioadă de activitate frenetică: pe lângă cursurile de la universitate, Culianu găseşte timp pentru a organiza şi prezida o conferinţă internaţională asupra mitului (Torino), pentru a da formă mai multor proiecte editoriale (cu Jaca Book mai ales) şi *Festschriften*, pentru a colabora la mai multe periodice (*Tempo presente*, *Leggere*, *Abstracta*, *Mond Operaio*, *L'Avanti*) cu texte istorico-religioase diversificate, deopotrivă însă şi cu lucrări de ficţiune (într-un stil mai apropiat de Borges decât de Eliade) şi cu comentarii privind actualitatea politică. Reuşeşte să mai aibă şi unele intervenţii radiofonice (din 1987 colaborează la emisiuni ale BBC despre Eliade, apoi, începând din 1989, cu comentarii referitoare la evoluţia situaţiei din România).

În calitate de membru marcant al intelectualităţii româneşti din exil, Culianu (ale cărui mamă şi soră se aflau în România) avea informaţii directe şi idei bine definite asupra devenirii şi rezultatelor pseudorevoluţiei române. În 1990 şi 1991 scrie mai mult de treizeci de articole în revista emigranţilor români din America (*Lumea liberă românească*) şi în periodice din Italia. Pronunţă rechizitorii la microfoanele mai multor posturi de radio europene, atacând fie regimul instalat de către pretorienii justiţiari ai lui Ceauşescu (Frontul Salvării Naţionale), fie pe militanţii neolegionari.

Într-o intervenţie extrem de virulentă apărută în revista românească de opoziţie 22 în aprilie 1991, „a făcut cea mai devastatoare incriminare a noii uniuni dintre extrema stângă şi cea dreaptă în România” (Vladimir Tismăneanu, *apud* Ted Anton, „The Killing of Profesor Culianu”, în *Lingua Franca. The Review of Academic Life*, Chicago, sept. – oct. 1992, pp. 23 – 34, 31) – şi prin aceasta şi-a semnat condamnarea la moarte. În cursul acestor luni, ameninţările cu moartea prin telefon şi prin scrisori se

înmulţesc; ele însă nu reuşesc să-i străpungă carapacea de mistic fără credinţă. Nu era străin de asemenea furtuni şi nu se lăsase niciodată copleşit de ele. Îmi amintesc de o seară la Roma, cu un an înaintea morţii sale. Culianu tocmai pregătea o cină, pentru o prietenă comună şi pentru mine, în prezenţa logodnicei sale Hillary, cu bucuria aproape copilărească a intelectualului care adoră să-şi demonstreze îndemânările multiple, când a sunat telefonul şi el a răspuns în româneşte. După câteva clipe, din gura lui obişnuită cu tonuri suave a ţâşnit un jet violent de exclamaţii în limba sa maternă, expresie evidentă a unei indignări incoercibile. Câteva clipe mai târziu a revenit printre noi ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat, cu obişnuitul său surâs atenuat de totdeauna şi cu acea amabilitate „siderală şi siderantă” 6 care-i era familiară.

Pe 21 mai 1991, în ultima zi a vieţii sale, Culianu a ţinut un curs despre gnosticism (în săptămâna precedentă prezidase un colocviu la Divinity School cu tema *Other Realms*: *Death, Ecstasy and Otherworidly Journeys în Recent Scholarship1*; a vorbit despre moarte şi lumea de dincolo ca despre ceva care-i era extrem de apropiat şi familiar – aşa mi-a spus colegul său, profesorul H.D. Betz). În pauza de prânz, în toaleta de la etajul III al Divinity School, un glonte de calibrul 25 i-a străbătut craniul, ieşindu-i prin nas. „Execuţia sa în stil de asasinat, într-o toaletă din campus, a şocat Universitatea, i-a înspăimântat pe studenţi şi a pus în încurcătură poliţia din Chicago şi FBI” (T. Anton, „The Killing…”, coperta revistei).

De peste zece ani crima a rămas nepedepsită, dar bănuielile pe care prietenii lui Culianu le-au avut de la început par să se confirme. Este vorba despre un asasinat politic, a cărui origine poate fi găsită într-o conspiraţie diabolică ţesută de câţiva nostalgici ai Gărzii de Fier şi anumiţi membri ai Securităţii „desfiinţate”. Inteligenţa lucidă şi corozivă a lui Culianu nu-i scutise de lovituri nici pe unii, nici pe ceilalţi. Şi ei au decretat că trebuia să

moară. Astfel s-a terminat parabola umană a lui Ioan Petru Culianu, iluminist romantic.

Opera

„Avea toate motivele să se simtă pe culmile lumii. Totul îi reuşea”. Aceste cuvinte ale unui coleg de-al său, indologul F.E. Reynolds, rostite în ziua morţii sale, oglindesc gândurile tuturor acelora care îi cunoşteau povestea, istoria luptelor purtate în spatele cuceririi acestui triunghi al fericirii. Succesul crescând al operei sale (fiecare carte de-a lui apărea de acum în ediţii simultane în trei limbi şi lumea germană însăşi devenise extrem de receptivă la ideile lui) şi al personajului care era reprezenta cu siguranţă componenta esenţială a acestei fericiri, strălucind în felul în care apărea şi se comporta el, atât de net şi de stăpân pe sine, atât de diferit de imaginea savantului trist, tensionat, prea puţin băgat în seamă, de la începutul anilor ’80. În realitate, pentru cei obişnuiţi cu cercurile filologilor şi istoricilor, ale specialiştilor în general, era evident că succesul său trebuia socotit mai curând relativ. Impresia reală pe care am avut-o, atât înainte cât şi după dispariţia sa, a fost următoarea: cu cât creştea succesul lui Culianu în termeni de apropiere şi de recunoaştere din partea unor *maîtres a penser* renumiţi (de exemplu U. Eco, E. Zolla, H. Bloom, ca să nu mai vorbim de Eliade), în termeni de acces la mari edituri şi la medii şi, în consecinţă, în termeni de popularitate în rândurile marelui public de o parte şi de cealaltă a oceanului, cu atât scădea reputaţia lui în cercul restrâns, dar autorizat, al specialiştilor academici (în special printre colegi ai lui istorici ai religiilor, la aprecierea cărora el ţinea mult, chiar dacă afecta o oarecare nerăbdare). Trebuie desigur să recunoaştem că atunci când savanţii îi judecă pe aceia dintre ei care au marea vină de a intra în circuitul mediatic (trăgând foloasele relative, nu numai economice, care decurg din asta), judecăţile lor pot fi influenţate de motive inavuabile, cum ar fi invidia sau

snobismul. În acest caz, nu se poate totuşi nega că stilul producţiei lui Culianu, îndeosebi în ultimii ani, se preta observaţiilor ironice, chiar răuvoitoare, din partea acelor prieteni şi partizani din primele-i etape, ca să nu mai vorbim de anumiţi specialişti cam obtuzi care, chiar de la început, trataseră lucrările elevului lui Eliade cu aceeaşi suficienţă dispreţuitoare pe care o afişau faţă de opera maestrului.

Nu avem nici competenţa, nici aplicaţia necesară ca să zăbovim asupra lucrărilor în care Culianu abordează istoria magiei (*Eros el magie à la Renaissance*. *1484*) sau tratează despre experienţe extracorporale[8], ori se arată istoric universalist[9] fără universalitatea pe care magistrul său o atinsese prin intermediul unei discipline cu mult mai severe, sau îşi asumă rolul de fondator al unei noi epistemologii şi/sau pe cel al ucenicului vrăjitor (*passim* în ultimele sale cărţi şi în numeroase articole). După cum rezumă L. Smith („Mind Games: A Guide to the Scholarship of Ioan Culianu”, *Lingua Franca*, sept. – oct. 1992, p. 32), „el se lupta pentru o teorie capabilă nu numai să explice *pa*tternurile din trecut ale gândirii, dar care ar ajuta şi la predicţia celor viitoare, şi îşi căuta modelele în ştiinţă, sperând să încorporeze teoria haosului, fractalii şi fizica lui Einstein în studiul istoriei religiilor” [10].

În acest studiu, aşadar, îmi propun numai să prezint lucrările în care Culianu ia o atitudine privitor la trei dintre cele mai complexe şi fascinante tematici din istoria religiilor: experienţa extatică, gnosticismul, dualismul. În timp ce Psychanodia[11], un compendiu nu atât al surselor cât al literaturii secundare, se dovedeşte o lucrare extrem de densă şi preţioasă pentru tipologia definită în capitolul introductiv, *Experiences*... pandantul natural şi în multe locuri repetitiv al scurtei monografii englezeşti, este o operă mai bogată în digresiuni şi analitică, rezultând în fond din colajul a noua articole (cinci sau şase dintre ele apăruseră deja în alte locuri). Vom oferi pentru această

carte, şi numai pentru aceasta, un fel de rezumat schematic urmat de o evaluare a metodei, astfel încât să punem în evidenţă o dată pentru totdeauna calităţile şi defectele procedurilor adoptate de autor în această carte, ca şi în cele care i-au urmat. De la introducerea care prezintă stat*us quaestionis, de*vine evident că adversarul declarat în faţa căruia autorul se postează cu un aer destul de combativ este Reli*gionsgeschichtliche Sch*u*le, cu* teoriile care fac să derive din Iran în lumea grecească tema ascensiunii celeste a sufletului. După o notă terminologică despre sensul „extazului" (cu discutarea contribuţiilor de la Rohde la Bremmer, trecând prin şcoala suedeză a lui E. Arbman), Culianu începe să examineze aspectele acestei tematici, de la originile-i greceşti până la reluările tardive islamice. Protagoniştii extatismului apollinic grecesc se disting de extaticii dionisiaci, fiind solitari şi nu comunitari. Ei nu aparţin categoriei şamanilor, ci ţin mai curând de iatr*omanteis (me*dici şi magicieni, purificatori şi taumaturgi): originea lor ar putea fi autohtonă (capitolul 1). În trecerea de la Grecia clasică la elenismul greco-roman, se produce o schimbare în concepţia despre lumea de dincolo, care este situată în cer, accentuându-se sensul unei separări radicale între divin şi uman. Noua concepţie a cosmosului demoniac, afirmată în cursul primului secol p. C., urcă la iudaismul alexandrin, influenţat de platonism, şi nu de către religia iraniană (capitolul 2). Dualismul gnostic s-a format într-un mediu iudaic: nu datorează aproape nimic influenţei iraniene, datorează în schimb dualismului grecesc, care este realizat istoric în orfism şi în platonism (capitolul 3). Zborul ceresc al sufletului prezintă aspecte diverse în mistere diferite (dionisiace, isiace, mithraice): la Celsus ar lipsi ideea unei solidarităţi între ciclul reîncarnărilor şi ciclul cosmic (spre deosebire de Platon, în mitul din Poli*ticul) (c*apitolul 4). Zborurile catastrofice atribuite diferitor magicieni reintroduc tema ascensiunii sufletului după moarte

(capitolul 5). Povestirile despre ascensiuni celeste şi coborâri infernale pe care le aflăm la Plutarh trimit la modele greceşti (sau poate iudaice), dar niciodată la prototipuri iraniene (capitolul 6). Sferele cereşti străbătute de suflet în cursul pogorârii şi eventual în cel al înălţării sale îmbracă progresiv un caracter demoniac care nu trimite defel la influxul zurvanismului iranian: de fapt, „scenariul eschatologiei individuale în maniheism şi în textele pahlavi dintre secolele al VI-lea şi al IX-lea nu cunoaşte motivul ascensiunii planetare” (p. 133). În ceea ce priveşte ordinea sferelor planetare, în sistemele gnostice, hermetice şi neoplatoniciene se regăseşte fie ordinea chaldeană, fie ordinea egipteană (capitolul 7). Motivul eschatologic numit pons *sub*t*ilis sau* „puntea judecăţii” nu este de origine iraniană, ci evreiască, şi ar fi ajuns în Occident prin intermediu arab (capitolul 8). Într-un mod analog, legendele arabe ale mira*j-ului* (din care descinde foarte cunoscutul Libe*r Sca*l*ae) ar* avea drept sursă imediată apocalipsele iudaice şi mai ales literatura hekhalotică (capitolul 9). Rezultă în mod evident că, pentru a domina toată această materie care ridică probleme extrem de complexe, este nevoie de o competenţă notabilă în discipline foarte diferite: de la studii clasice la studii iraniene, de la studii iudaice la islamism. În absenţa competenţelor specifice în toate aceste discipline, o metodă critică severă şi mai cu seamă o anumită umilitate în evaluarea ipotezelor elaborate de către savanţii aflaţi în posesia acestor competenţe ar fi necesare. Culianu nu pare să dispună de aceste calităţi. Avem impresia că în această lucrare, ca şi în altele, el confundă trei niveluri de cercetare, punând laolaltă în mod indiscriminatoriu:

1. discutarea filologică a surselor;
2. bibliografia comentată;
3. sinteza istorică.

Pe lângă asta, în contraparte cu o hermeneutică adesea genială, întâlnim la el o carenţă de rigoare în

utilizarea surselor şi mai ales a literaturii secundare. (De exemplu, eroarea de traducere reproşată la p. 138 lui P. Mastandrea, în lucrarea despre Cornelius Labeon, nu există: pentru a vedea asta, era destul să se acorde mai multă atenţie contextului.) în fine, un defect esenţial al întregii lucrări este acel apriori de fond în subevaluarea influenţei elementului iranian. În particular, întreaga discuţie despre puntea judecăţii şi despre călătoria infernală este viciată de această prejudecată (împărtăşită, în mod destul de curios, şi de un iranizant precum Ph. Gignoux), care se manifestă în tendinţa de a deprecia cronologia tradiţiilor iraniene şi, invers, de a data cu exces de generozitate izvoarele evreieşti şi creştine.

Cartea despre Jonas12 nu aduce multe lucruri noi în ceea ce priveşte chestiunea originilor şi a structurilor dualismului gnostic. Accentuarea elementului iudaic aflat la originea gnozei, venind în linie dreaptă de la Peterson, Grant, Quispel, cu oarecare concesie făcută reducţionismului sociologic al lui H.G. Kippenberg (pp. 94 – 97), se loveşte de diverse obiecţii13. Mai originale şi suscitând interes sunt secvenţele în care autorul analizează experienţa gnostică (pp. 41, 49, despre „bucuria de a trăi” şi „libertinismul” mult contestat; pp. 102 – 107, despre capacitatea de vizualizare interioară), ca şi cele dedicate raporturilor dintre gnosticism şi existenţialism, dintre acosmismul gnostic şi nihilismul modern (pp. 119 – 128), sau resurecţiei neognostice în literatura modernă (pp. 128 – 129) – temă reluată mai amplu în *Les Gnoses dualistes d’Occident* (capitolul XI). Constatăm că autorul are de asemenea darul intuiţiei şi pe cel al sintezei, proprii istoricului, dacă citim paginile consacrate sistemului dualist al sethienilor lui Ipolit şi al aşa-zisului Basilide citat de pe. Hegemonius (pp. 27 – 28, 64, 68). În consecinţă, o lumină nouă este proiectată asupra originilor istorice ale dualismului maniheist. Ajunseserăm noi înşine în mod independent la aceeaşi

concluzie (am discutat împreună despre aceste lucruri în 1990, când încă nu-i citisem cartea; *cf.* şi *Gnoses dualistes*, pp. 130, 201, 217 şi 220). Am revenit recent asupra problemei14.

Gnozele dualiste este probabil cartea cea mai angajată a lui Culianu, dar este deopotrivă cartea care a suscitat reacţiile cele mai sceptice în lumea studiilor academice. Un specialist al gnosticismului căruia nu-i lipseşte o doză de maliţie a definit-o odată ca pe „un colaj de fişe bibliografice". În realitate, ca „istorie" a miturilor dualiste, această lucrare se dovedeşte în substanţă un eşec, şi ar fi mai potrivit s-o clasăm ca pe o tentativă de grilă structuralistă (deşi acelaşi Culianu respinge acuzaţiile de structuralism în prefaţa ediţiei franceze). Este mai curând o enciclopedie critico-bibliografică a sistemelor mitice dualiste, de la folclorul slav la doctorii gnostici, de la bambara la cathari, de la romantici la existenţialişti. Întregul este dominat cu multă subtilitate şi – aproape întotdeauna – cu un remarcabil echilibru în analizele de detaliu; în acelaşi timp, totul este susţinut prin ambiţia de a construi o nouă paradigmă hermeneutică pe rămăşiţele modelelor de interpretare elaborate de predecesori (dualismul şi păcatul antecedent ale lui Bianchi, filiaţiile eretice propuse de diferiţi specialişti, secularizarea lui Blumenberg...). Ideea fundamentală a lui Culianu este că examinarea originilor istorice ale diverselor mituri dualiste se dovedeşte absolut inutilă. De fapt, ele şi-ar trage realitatea din potenţialităţile logice ale sistemului pus în mişcare de „principiul de exegeză dualistă", care este totodată „principiu de funcţionare" şi „principiu de generare" (cf. *pp.* 81, 86, 153, 158, 161, 234). În alţi termeni, dualismul ar exista în el însuşi, în afara diverselor manifestări mitice, ca structură sau atitudine mentală a pr*iori. Pl*ecând de la o idee a lui Eliade, care remarcase corespondenţele dintre miturile dualiste şi sistemele de clasificare binare, Culianu ajunge finalmente

la o concluzie care nu poate decât să-i şocheze pe istoricişții de toate culorile: viziunea dualistă nu este decât consecinţa logică a diviziunii cerebrale în două emisfere, un simplu corolar în fapt al acelei „bicameral mind” (cu referinţă la o carte binecunoscută a lui J. Jaynes). Întrucât credem că istoricul nu trebuie să-i cedeze locul fără preget neurofiziologului (căruia, desigur, se cuvine să-i cerem explicaţiile ultime), recunoscând în acelaşi timp că această teorie s-a născut în funcţie de mintea celui care a formulat-o, trebuie să remarcăm şi că atenţia acordată împărţirii creierului în două emisfere este foarte „New Age” 15 şi ca atare convine inteligenţei critice a lui I.P. Culianu, care se pregătea să cucerească, prin această carte, nu numai catedra de la Chicago, ci chiar şi audienţa vastului public american.

Traducere din franceză de Terezia Culianu-Petrescu

Note

1. Pe lângă cele două lucrări precedente despre Giordano Bruno, teza constituie baza cărţii *Eros et magie à la Renaissance. 1484*, apărută la Paris în 1984; trad. it. Milano, 1987; trad. engl. Chicago, 1987.

2. V. prefeţele primelor sale cărţi, în special monografia *Mircea Eliade* din 1978, ca şi amintirile lui Eliade însuşi din *Journal IV: 1979 – 1985*, Chicago, 1990, *passim*, mai cu seamă p. 97: „My admiration for Ioan is sincere and unlimited”.

3. *Expiriences de l'extase*. Paris, 1984; trad. it. Bari-Roma, 1986.

4. *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, 1990; trad. it. Milano, 1989; trad. engl. New York, 1992.

5. Eseul Graziei Marchiano, „Le aure di un tempo concluso”, în G. Marchiano (ed.), *La religione della Terra*, Como, 1991, pp. 13 – 34, este aproape o biografie intelectuală paralelă a lui Zolla şi a lui Culianu. După dispariţia lui Culianu, Zolla însuşi îi va compune un portret

imaginar: *Joan Petru Culianu (1950 – 1991)*, Alpignano (TO), 1994, retipărit în E. Zolla, *La filosofia perenne*, Milano, 1999, pp. 149 – 205.

6. *Cf.* E. Zolla, „... l'amabiliti assiderata e assiderante", „Ioan P. Culianu", Legg*ere, 18*, febr. 1990, p. 24.

7. Actele colocviului au apărut: J.J. Collins, M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, New York, 1995.

8. Out ofthis World. Otherworidly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein, Boston, 1991; trad. it. Milano, 1991.

9. *Dictionnaire des religions* (după un proiect al lui M. Eliade), Paris, 1990; trad. it. Milano, 1991.

10. Se pot vedea mai cu seamă observaţiile de fineţe ale Graziei Marchiano, *Le aure*... loc. cit.*, p*ass*im.*

11. Psychanodia I. A Survey of the evidence concerning the Ascension of the Soul and its Relevance, Leiden, 1983.

12. Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, Roma, 1985.

13. *Cf.* recenzia lui G. Filoramo, în *Riv. St. Lett. Rel.*, 1987, pp. 144 – 149, în special 148 – 149, care se pronunţă împotriva oricărei soluţii monogenetice.

14. *Cf.* G. Casadio, „Avventure del dualismo sulla via della seta", în *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X secolo*, Roma, 1996, pp. 663 – 684 şi *id.*, „Abenteuer des Dualismus auf der Seidenstrasse", în *Studia Manichaica IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14 – 18 Juli 1997*, Berlin 2000, pp. 55 – 82.

15. *Cf. J.* Vernette, *Le Nouvel Age*, Tequi, 1990, trad. it. Cinisello Balsamo, 1992, pp. 19 – 20; A.N. Terrin, *New Age. La religioşită del postmoderno*, Bologna, 1992, p. 17; şi în special W. Hanegraaf, *New Age Religion and Western Culture*, Leiden, 1996, pp. 217, 224, 317 – 318.

O întâlnire cu Ioan Petru Culianu[5]

Andrei Oişteanu în noaptea de 22 spre 23 mai 1991, prietenul Dan C. Mihăilescu m-a sunat la telefon şi mi-a comunicat sec: „Culianu a fost asasinat, împuşcat în cap! „N-am mai dormit până dimineaţă. Am încercat să-mi reamintesc întâlnirea pe care am avut-o cu I.P. Culianu, cu câţiva ani în urmă, la Groningen (Olanda). Întâi, i-am răsfoit o carte de studii gnostice, *Iter în silvis*, pe a cărei primă pagină am găsit o dedicaţie de care uitasem: „Domnului Andrei Oişteanu, amintire din această *Grădină de dincolo* care este Hol-Landia. Ioan Culianu, Groningen, 30 oct. 1984”. Apoi, pentru a-mi ajuta memoria cu detalii, mi-am căutat în sertar jurnalul şi l-am deschis la toamna anului 1984. La 29 octombrie mă aflam la Bremen (Germania) şi mă pregăteam să plec a doua zi dimineaţă, cu maşina, la Amsterdam, iar de acolo – după câteva zile – în Franţa. La Paris urma să mă întâlnesc cu Mircea Eliade, care trebuia să ţină mai multe prelegeri de istorie a religiilor la Sorbona. Ratasem întâlnirea cu Eliade în 1980, în SUA, şi nu voiam să pierd şi acest prilej. (De fapt, nici întâlnirea de la Paris nu s-a produs, pentru că M. Eliade a trebuit să plece la Universitatea din Chicago mai devreme decât se aştepta. La prima conferinţă de la Sorbona, M. Eliade l-a prezentat auditoriului – în termeni foarte elogioşi – pe tânărul savant Ioan Petru Culianu, spunând că acesta va continua prelegerile de istorie a religiilor. Dar toate astea le-am aflat abia peste câteva zile, la Paris).

La acea dată, despre Culianu ştiam relativ puţin. îi citisem vreo două studii, ştiam că predă limba şi literatura română, dar şi istoria religiilor la Universitatea din Groningen, aflasem că tocmai îi apăruseră la Paris (la edituri ca Flammarion şi Payot!) două cărţi importante (*Eros et Magie à la Renaissance* şi *Experiences de*

---

5 Fără cîteva adăugiri ulterioare, acest text a fost publicat în Cotidianul. LA AI, 10 iunie 1991.

l'extase), ambele prefaţate de Mircea Eliade, şi ştiam că este discipolul favorit al acestuia din urmă. Deci, la Bremen fiind, am aflat numărul său de telefon şi l-am sunat seara, acasă. Din fericire şi el ştia câte ceva despre mine (îmi citise cartea *Grădina de dincolo* şi câteva studii), aşa că, după două-trei fraze introductive, am renunţat amândoi la tonul protocolar. Aflând de traseul meu de a doua zi, mi-a propus să fac un ocol cu maşina, invitându-mă să-l vizitez la Groningen. Am acceptat şi am fixat întâlnirea pentru ora 14, la *Rijksunversiteit*. Am calculat însă greşit distanţa şi am întârziat vreo două ore. L-am găsit aşteptându-mă la Universitate.

Era un tânăr (34 de ani) cu înfăţişare plăcută, „fără semne particulare", deschis şi prietenos, dar fără exuberanţe inutile; se purta ca un om care îşi cunoaşte valoarea, dar nu face caz de ea; aborda cu uşurinţă orice subiect, dar îşi formula cu precauţie opiniile; recepta cu atenţie şi interes părerile şi argumentele interlocutorului, dar (când era cazul) nu pregeta să replice polemic. Cu alte cuvinte, era un partener ideal pentru lungi şi labirintice călătorii spirituale. La un moment dat, am scos din geantă un reportofon şi, cu permisiunea lui, am imprimat pe bandă dialogul dintre noi, cu gândul mărturisit de a-l publica într-o revistă din România. Culianu s-a arătat foarte pesimist în această privinţă (era la curent cu situaţia din ţară), dar eu eram convins că trebuie să încerc.

Nu voi relua acum subiectele abordate în dialog, dar merită să evoc, pe scurt, istoricul publicării acestui text, pentru că este simptomatic pentru unele mentalităţi şi mecanisme cultural-politice din România anilor '80. Îmi aduc cu oroare aminte că, în acea perioadă, scrierile intelectualilor din exil (cu foarte puţine excepţii) nu numai că nu puteau să fie publicate sau comentate, dar nici măcar menţionate într-o notă de subsol. Peste toate veghea *Consiliul Culturii şi Educa (iei Socialiste*, un pandant cultural al *Securităţii Statului*. Erau, în schimb, permise şi

încurajate (în special prin revistele *săptămâna* şi *Luceafărul*) toate formele de denigrare a intelectualilor consideraţi indezirabili (exilaţi sau disidenţi). Atunci (ca şi acum, pentru aceiaşi jalnici mercenari ai presei), ei trebuiau să fie „lipsiţi de valoare”, „rataţi”, „delincvenţi”, „trădători de ţară”, „legionari” etc. etc.

O dată întors în Bucureşti, am redactat materialul înregistrat la Groningen şi am încercat să-l public în tot cursul anului 1985. Am oferit textul revistei *Vatra*; redactorul-şef mi-a spus că ar vrea foarte

mult să-l publice, dar *Consiliul Culturii* nu va fi de acord. Am tradus dialogul în engleză şi l-am oferit publicaţiei *Ethnologica*, condusă de Romulus Vulcănescu; propusesem să apară împreună cu o recenzie la ultima carte a lui I.P. Culianu (*Experiences de l’extase*) şi cu prefaţa lui M. Eliade la acest volum (obţinusem şi consimţământul lui Eliade în această privinţă). După multe tergiversări, reacţia a fost similară celei de la *Vatra*. La *Viaţa Românească*, redactorul-şef, Ioanichie Olteanu – după ce a citit textul – mi-a spus: „E foarte bun. Am să-l public în numărul viitor, dar trebuie să cer aprobarea *Consiliului Culturii*; este un caz deosebit! „După câteva săptămâni, mi-a dat răspunsul: „Categoric, nu! „În tot acest timp, „specialistul” Arthur Silvestri publica în *Luceafărul* articole prin care torpila personalităţi culturale ale diasporei româneşti, inclusiv pe I.P. Culianu.

Peste toate, un ofiţer de securitate, un anume tov. Andrei (cu costum bleumarin, cu număr de inventar) a încercat să mă racoleze şi să stoarcă de la mine informaţii privind intelectualii din exil cu care mă întâlnisem în străinătate (de unde ştia?!), printre care l-a menţionat şi pe Culianu. De fapt, îmi oferea un târg pe cât de simplu pe atât de abject şi de inacceptabil: urma ca „ei” să-mi pună la dispoziţie paşaportul şi probabil chiar bani pentru călătorii (n-am ajuns până la acest detaliu), iar eu trebuia

să obţin şi să le furnizez informaţii despre anumiţi intelectuali români din diaspora vest europeană şi americană. La întrebarea mea, firească, de ce nu fac „ei” această treabă murdară, mi-a replicat că, spre deosebire de el sau altul asemenea lui, eu aş fi un „agent credibil”, nefiind membru al P.C.R. şi fiind scriitor şi prieten cu mulţi intelectuali din exil. L-am refuzat categoric, dar umilinţa şi dezgustul provocate de acest contact nu m-au părăsit multă vreme.

Simţeam că mă învârtesc între ziduri de beton. Îmi pierdusem orice speranţă şi mă întrebam dacă efortul nu e inutil şi disproporţionat. Mă hotărâsem să-i scriu lui Culianu că previziunile sale pesimiste se dovediseră corecte.

Şi totuşi, în decembrie 1985, auzindu-se de existenţa acestui material, el mi-a fost cerut de Nicolae Florescu (redactor-şef) şi Dan C. Mihăilescu (secretar de redacţie) de la *Revista de Istorie şi Teorie Literară* – publicaţie care, prin statutul său academic, nu se supunea în mod nemijlocit *Consiliului Culturii*. Astăzi riscul lor poate să pară minor, dar cât de diferită ne-ar fi fost viaţa, dacă toţi ne-am fi asumat astfel (şi altfel) de riscuri „minore”. Sub titlul „Reconstituiri în domeniul mitologiei româneşti”, dialogul cu I.P. Culianu (dublat de o prezentare biobibliografică a tânărului savant) a apărut în *R.I.T.L.*, nr. 3/1985. Era primul text de I.P. Culianu care apărea în România, de la emigrarea sa, în 1972. Pus în faţa faptului împlinit, Consiliul Culturii se pare că a încercat să limiteze efectele, obstrucţionând apariţia vreunor comentarii, fie ele şi negative. Prin redacţii se vorbea că a Silvestri ar fi predat la *Luceafărul* un articol dur la adresa lui I.P. Culianu şi a textului apărut în *R.I.T.L.*, dar că cenzura nu ar fi permis publicarea lui, pentru a nu face vâlvă în jurul „cazului”.

Mica victorie a publicării dialogului cu I.P. Culianu pare astăzi o „minune”, în spatele căreia unii comentatori

sunt dispuşi să vadă colaborarea mea, în scopuri „cu totul impure”, cu organele cenzurii. Iată un fragment dintr-un articol semnat de Valeriu Gherghel în 1994: „Ceva mai târziu se publica (prin ce minune?) în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 3 pe 1985, un amplu interviu [cu I.P. Culianu – n. A.O.] luat de Andrei Oişteanu. Era vorba de o manipulare? Voiau să-l ademenească, să-l «cumpere»? Nu ştiu. Cenzura avea legile ei secrete, nu-ţi puteai da niciodată prea bine seama dacă era o «scăpare» (nu, nu putea fi vorba de vreo «scăpare», altul era mobilul). Ori se ţinteau alte scopuri, de cele mai multe ori cu totul impure. Oricum, am citit interviul cu un enorm interes” (*Timpul*, Iaşi, nr. 5, mai 1994, p. 15).

Printr-o coincidenţă, numărul respectiv al *R.I.T.L.* a apărut cu întârziere, în ultima decadă a lunii aprilie 1986, exact atunci când, la Chicago, se stingea din viaţă Mircea Eliade. Incendierea preţioasei sale biblioteci i-a provocat criza şi i-a grăbit sfârşitul. Ca în tradiţia marilor iniţiaţi, Eliade a agonizat şi a murit sub privirile discipolului şi succesorului său. Peste câţiva ani, I.P. Culianu a preluat funcţia de profesor titular (deţinută din 1957 de M. Eliade) la Departamentul de istorie a religiilor de la Divinity School, din cadrul Universităţii din Chicago – Departament care, din 1986, poartă numele ilustrului savant român. Se păstra astfel o continuitate, se crea o tradiţie (onorantă pentru noi), ca savanţi de origine română să aducă un aport remarcabil la o ştiinţă atât de complexă cum este istoria religiilor. Din nefericire, la exact cinci ani de la moartea lui Mircea Eliade, tot la Chicago, Ioan Petru Culianu şi-a urmat în nefiinţă maestrul.

Despre gnosticism, bogomilism şi nihilism

Ioan Petru Culianu în dialog cu Andrei Oişteanu

Andrei Oişteanu: în multe cercuri de intelectuali sunteţi considerat a fi un discipol şi un continuator al lui Mircea Eliade. Ce părere aveţi dumneavoastră despre acest lucru? Ce îi datoraţi lui Eliade şi, eventual, unde

drumurile dumneavoastră nu sunt identice sau paralele?

Ioan P. Culianu: Eu am spus întotdeauna că sunt un discipol al lui Mircea Eliade, în măsura în care Domnia-Sa îmi recunoaşte această calitate. Întrucât, în repetate rânduri, recunoaşterea s-a produs – sunt un discipol al Domniei-Sale. Mă leagă de Mircea Eliade, aş zice, toată existenţa mea, pentru că am încercat să devin istoric al religiilor începând din momentul în care, în primul an de facultate, într-o criză de identitate, pe care mulţi o au, am pus mâna pe cărţile lui… Visul a devenit realitate în măsura în care am avut ocazia de a-i fi aproape, de a studia cu el în Statele Unite şi m-am bucurat în nenumărate rânduri de atenţia sa binevoitoare – începând de la sugestii pentru primele mele articole, până la prefaţa ultimelor cărţi care mi-au apărut1. Dacă este vorba de importanţa lui M. Eliade în cultura română… interpretez just întrebarea dumneavoastră sau am deviat de la subiect?

A.O.: Este, oricum, foarte interesant ceea ce vă pregătiţi să spuneţi.

I.P.C.: Cred că Mircea Eliade este deschizătorul unei şcoli care încă nu a dat multe fructe şi care, fără îndoială, le va da. Trebuie să-l privim pe Eliade ca pe un istoric. Să nu uităm că marea lui admiraţie a fost Nicolae Iorga, cu care s-a identificat în adolescenţă şi pozitiv şi negativ. Ruptura de Nicolae Iorga nu a însemnat şi sfârşitul identificării. Eliade a încercat să-l depăşească pe Iorga şi, fără îndoială, l-a depăşit cu mult ca istoric. În România sunt mulţi discipoli ai lui Iorga, dar mai puţini discipoli ai lui Eliade. Cred că modul de interpretare a documentelor istorice pe care-l practică Eliade reprezintă un pas foarte mare calitativ, în raport cu modul de interpretare practicat de Nicolae Iorga.

A.O.: Mă asociez opiniei dumneavoastră. Cred că, într-adevăr, cu uneltele puse la dispoziţie de Mircea Eliade s-a lucrat şi se va putea lucra încă mult timp, cu mare

eficacitate…

Aş dori să vă întreb dacă există un sistem de învăţământ în domeniile antropologiei culturale şi istoriei religiilor în Olanda şi, respectiv, în Groningen. Dacă da, v-aş ruga să-mi spuneţi câteva cuvinte despre felul cum este el organizat.

I.P.C.: Răspunsul este da, dar sistemul este destul de complicat. Olanda, spre deosebire de România, are o foarte puternică tradiţie în domeniul istoriei religiilor în primul rând, nu atât în cel al antropologiei, cel puţin în Groningen. Marile figuri în domeniul antropologiei în Olanda au fost în Leiden. La Universitatea din Groningen au existat istorici ai religiilor (cum ar fi ilustrul Gerardus van der Leeuw), care ocazional au fost şi antropologi. În ultima vreme situaţia antropologiei este cam slabă aici. Rămâne „Departamentul de istorie a religiilor” – care este destul de mare, în orice caz cunoscut –, condus de profesorul H.G. Kippenberg, care i-a urmat la catedră profesorului van Baaren, o personalitate în domeniu.

A.O.: Care este situaţia publicaţiilor în aceste domenii?

I.P.C.: Sunt câteva publicaţii de specialitate: una profiiată pe istoria religiilor – *NUMEN* –, revista oficială a „Asociaţiei Internaţionale de Istorie a Religiilor” şi *REVISTA TEOLOGICĂ OLANDEZĂ*, care în fapt se ocupă mai puţin de teologie decât de toate ramurile posibile din jurul teologiei, deci şi de istoria religiilor. Aş mai aminti revista *VISIBLE RELIGION*, care apare aici, la Groningen şi care publică studii şi cercetări în domeniul iconografiei religioase. Toate aceste publicaţii sunt editate în limbi de circulaţie internaţională: engleză, franceză, mai rar, germană. În plus, există multe reviste de profiluri învecinate, care publică ocazional şi studii de istoria religiilor şi de antropologie culturală.

A.O.: Puteţi să-mi spuneţi, în câteva cuvinte, care ar fi tendinţele actuale ale acestor ştiinţe, în Europa, să

zicem?

I.P.C.: Dacă m-aţi fi întrebat în urmă cu vreo cinci ani, vă puteam schiţa unele tendinţe. În momentul de faţă lucrurile sunt în dezvoltare, se întâmplă mereu câte ceva nou. În ultima vreme, cercetările de istorie a religiilor par a fi mai interesante în special în Germania, unde s-au asimilat diverse instrumente de lucru fie din ştiinţele exacte – dar instrumente mai rafinate, nu egale cu cele ale raţionalismului din secolul al XIX-lea fie metode rafinate de analiză de factură umanistă, cum ar fi teoria literaturii ş.a.m.d. De asemenea, aportul ştiinţelor biologice este mai mare în diverse teorii de istorie a religiilor şi de antropologie culturală din ultimii ani. Este, în orice caz, o imagine în continuă transformare şi de aceea foarte interesantă, în fiecare ţară, bineînţeles, există şcoli, tradiţii – pe baza acestor tradiţii se construiesc lucruri noi... Dar cred că pentru aceasta ar trebui să stăm de vorbă foarte mult despre fiecare ţară în parte.

A.O.: O problemă foarte interesantă, care a fost ridicată cu peste un secol în urmă şi căreia au încercat să-i găsească o soluţie savanţi de talia lui B.P. Haşdeu, Moses Gaster, Nicolae Cartojan şi, în timpurile noastre, Mircea Eliade, este cea a influenţei bogomilismului asupra sistemului de credinţe şi legende populare româneşti, foarte răspândite şi active până-n secolul nostru. V-a preocupat această problemă?

I.P.C.: Din întâmplare, da2. Tot ce vă pot spune este că prezenţa bogomilismului în cultura populară românească este imponderabilă şi nu poate fi măsurată sau demonstrată cu precizie. Ştiţi că şi cercetătorii din sudul Dunării, unde bogomilismul s-a născut de altfel, oscilează între o poziţie maximalistă (mare parte din folclorul bulgar ar fi influenţat de bogomilism) şi o poziţie minimalistă (nimic din folclorul bulgar nu ar fi influenţat de bogomilism). Ipoteza lui N. Cartojan este că, din cauza persecuţiilor, bogomilii au trecut la nord de Dunăre, unde

Biserica nu era organizată şi unde aceştia au găsit un loc în care au putut să se aşeze în linişte. Că bogomilii s-au aşezat pe tărâmul carpato-dunărean, nu putem să contestăm, nici nu ştim precis, dar că şi-ar fi propagat doctrina – este foarte posibil. Nu putem însă şti dacă un motiv din folclorul românesc a parvenit în România prin bogomilism sau prin alte filiere.

A.O.: Cazul cel mai interesant pare a fi cel al legendelor cosmogonice româneşti, unde pot fi decelate două motive principale: cel al „plonjonului în Apele primordiale” – se pare de origine indiană – şi cel dualist – „lumea este creată prin coparticiparea a doua forţe cosmice antagoniste” –, motiv de origine iraniană. Teoria lui N. Cartojan este cunoscută: motivul indian al plonjonului cosmogonic a emigrat în Iran, unde s-a întreţesut cu motivul dualist. Sectele eretice creştine, existente în Asia Mică în primele secole ale creştinismului (gnostici, mandeeni, maniheişti), au dat temei o tentă creştină şi au transmis-o bogomililor care, persecutaţi fiind, ar fi emigrat la nord de Dunăre (în secolele XII-XIV). Mircea Eliade, care în capitolul „Satana şi bunul Dumnezeu” din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han* reconstituie istoria acestui mit cosmogonic, aduce contraargumente ipotezei lui Nicolae Cartojan.

I.P.C.: Citaţi motivul cufundării cosmogonice – unul dintre cele mai interesante şi bine atestate şi care, din întâmplare, apare şi în bogomilism, sub o formă evident transformată, conform necesităţilor interne ale mitologiei bogomile. Mai sunt foarte multe exemple de motive dualiste în folclorul românesc, în afară de cel pe care l-aţi amintit…

A.O.: Cum ar fi legendele antropogonice, să zicem…

I.P.C.: Exact. În astfel de legende apare un aşa-numit *trickster*, care încurcă afacerile Creatorului şi face astfel ca lumea să ajungă în situaţia în care este, deci profund imperfectă. Să dau un exemplu: un *trickster* în folclorul

românesc este ariciul, care încurcă planurile Demiurgului. Acesta îl pune să ţină, la creaţia lumii, ghemul cu care urmează să urzească lumea. Ariciul scapă ghemul pe jos şi aşa se nasc munţii şi văile. În planurile Creatorului lumea ar fi trebuit să fie piată, pentru că numai ceva plat şi neaccidentat este perfect. Uneori, ariciul are o scânteie demonică şi doreşte să strice planurile Demiurgului ş.a.m.d. Aici este vorba de un motiv dualist, care apare fără îndoială şi în bogomilism, pentru că în anumite legende bulgare în locul ariciului apare Satana; dar, desigur, motivul nu poate proveni din bogomilism pentru că îl întâlnim în aceeaşi formă, uneori chiar cu acelaşi trickster – ariciul – în mitologiile turco-tătare. Conchid deci că, în cazul cufundării comogonice, e mai plauzibil să credem că motivul provine şi pe teritoriul românesc din mitologiile turco-tătare. În general, cred că urmele bogomilismului în cultura populară română sunt nule.

A.O.: Problema a fost şi va rămâne încă mult timp controversată. Oricum, în cazul în care o colectivitate etnică preia un motiv mitic extern, actul asimilării urmează, după părerea mea, unele legi obligatorii. O colectivitate etnică nu va prelua şi asimila niciodată un motiv mitic care să intre în contradicţie cu coordonatele esenţiale şi liniile de forţă ale mentalităţii sale proprii, sau care, cum spune Mircea Eliade, să nu răspundă unei necesităţi profunde a sufletului popular. Altfel, motivul mitic respectiv ar rămâne un corp străin şi s-ar produce, cu siguranţă, un fenomen de respingere a grefei. Pe de altă parte, cred că preluarea nu se face niciodată *ad litteram*, ci cu modificări, inserţii, extracţii, schimbări ale centrului de greutate etc. – toate fiind simptomatice şi definitorii pentru mentalitatea tradiţională a colectivităţii etnice receptoare. Un motiv mitic preluat poate fi la fel de semnificativ şi definitoriu pentru mentalitatea populaţiei care l-a adoptat, ca şi pentru cea a populaţiei care l-a generat. Originalitatea unui popor – scria Lucian Blaga în

Trilogia culturii – nu se manifestă numai în creaţiile care-i aparţin exclusiv, ci şi în modul în care asimilează motivele de largă circulaţie.

I.P.C.: Nu mă surprinde deloc punctul dumneavoastră de vedere şi nici citatul din Lucian Blaga pe care l-aţi amintit. Am citit cu foarte mare interes cartea dumneavoastră *Grădina de* dincolo3 şi cred că este o apariţie deosebit de interesantă în cultura română, chiar importantă. Prin această lectură mi-am dat seama cărei tradiţii româneşti îi aparţineţi. Blaga a fost entuziasmat de lucrările lui Pârvan şi mă gândesc că, într-un fel, şi dumneavoastră vă reclamaţi de la Pârvan şi vă puteţi prezenta ca un urmaş al lui. Ca şi Romulus Vulcănescu, de altfel. Este o direcţie foarte fructuoasă în care, desigur, zac şi anumite primejdii; dar acolo unde există primejdii sporeşte şi interesul întreprinderii. Pârvan a crezut, şi a făcut-o cu geniu şi cu fineţe, că poate descoperi o verigă între tradiţia populară românească şi o tradiţie preromană – că se poate descifra prin intermediul unui corpus folcloric ceva din mitologiile preromane. Bineînţeles că nu el este acela care a dus direcţia aceasta până la limite absurde, cum ar fi cazul lui Nicolae Densuşianu, pe de altă parte o persoană foarte stimabilă.

Primejdiile de care vorbeam le cunoaştem cu toţii. Despre locuitorii preromani dintre Dunăre şi Carpaţi avem mărturii reduse, ipotetice, expuse uneori speculaţiilor sălbatice. Cred că cel care a reuşit să menţină un echilibru perfect în interpretarea acestor tradiţii rămâne Mircea Eliade, într-o carte exemplară cum este *De la Zalmoxis la*

Genghis-Han. Mircea Eliade nu neagă raporturile de filiaţie între folclorul românesc şi tradiţiile locuitorilor preromani, însă le interpretează deosebit de prudent. Dumneavoastră personal depăşiţi filiera Pârvan, având anumite puncte de tangenţă cu o altă filieră foarte interesantă din cultura românească, aceea a lui Constantin Noica.

A.O.: Aş vrea să revenim asupra unei afirmaţii făcute de dumneavoastră. Spuneaţi că bogomilismul, de exemplu, ar fi putut avea succes pe teritoriul carpato-dunărean datorită neorganizării Bisericii în acea epocă. Mă întreb dacă, în plus faţă de slaba organizare pe care o aminteaţi, nu putem vorbi şi despre o toleranţă religioasă mai accentuată de care a dat dovadă creştinismul românesc, faţă de cel sud-dunărean şi, respectiv, faţă de cel rusesc.

I.P.C.: Cred că întotdeauna toleranţa are de-a face cu lipsa de autoritate politică. Unul dintre părinţii Bisericii, Eusebiu din Cezareea, a expus doctrina pe care o numim *cezaro-papism*, adică şeful statului este practic şi şeful bisericii de stat. Această doctrină, puţin schimbată, a funcţionat şi în Imperiul Bizantin ca doctrină oficială. Există o mare diferenţă între creştinii români şi cei din jurul României. Românii au fost creştini din secolul al IV-lea. Avem urme de bazilici până la Cluj şi paradoxul este că în secolul al IV-lea nu mai erau romanii acolo ca să-i protejeze. Aceste urme mai demonstrează, în mod evident, că la acea dată exista acolo o populaţie creştină. Evident, mai sunt multe urme de biserici din secolul al IV-lea în Scythia Minor, dar acesta era un teritoriu cu prezenţă romană şi, ulterior, cu prezenţă bizantină.

Este foarte interesant *când* şi mai ales *cum* s-au creştinat ruşii, de exemplu. Statul rusesc apare în secolul al IX-lea şi prinţul Vladimir acceptă creştinismul (la sfârşitul secolului al X-lea) în mod cu totul întâmplător. Cum se obişnuia, el primeşte propagandişti ai mai multor religii…

A.O.: … şi la curtea lui are loc o dispută teologică având scopul de a-l determina pe cneaz să aleagă una sau alta dintre religii, ca religie oficială a statului rus. La această dispută doctrinară au participat: o delegaţie islamică trimisă de bulgarii de pe Volga, înţelepţi trimişi de regele kazarilor pentru a-l converti la iudaism, o delegaţie germană care a făcut apologia creştinismului catolic şi

trimişii Bizanţului ca apologeţi ai creştinismului ortodox.

I.P.C.: Exact. Prinţul Vladimir este atras întâi de misionarii mahomedani, care îi promiteau nu numai mai multe neveste în viaţa de aici, dar şi mii de „creaturi cereşti” în viaţa de apoi. Dar când a auzit că trebuie să fie circumcis şi să renunţe la carnea de porc şi la băutură – islamismul i s-a părut inacceptabil.

A.O.: La fel, dar din alte motive, i s-au părut şi iudaismul şi creştinismul catolic… Citaţi probabil din Cron*ica rus*ă *tim*p*urie.*

I.P.C.: Aşa este. Până la urmă prinţul Vladimir acceptă doctrina creştin-ortodoxă şi a doua zi supuşii s-au convertit la creştinism. Evident, în Imperiul Rus de mai târziu a funcţionat principiul cezaro-papismului: împăratul a fost practic şi şeful bisericii. Biserica a avut atâta autoritate câtă avea şi şeful ei de fapt, deci împăratul. În Ţările Române, care au intrat în sfera de influenţă slavă, Biserica a urmat tot principiul cezaro-papismului şi a avut atâta autoritate câtă a avut şi respectivul voievod. Cred că, în perioada în care e vorba de persecuţii ale bogomililor în Bulgaria, autoritatea Bisericii la nord de Dunăre era realmente inexistentă, pentru că şi autoritatea politică era slabă.

A.O.: Totuşi, nu cred că aceasta este singura explicaţie. Nu întotdeauna toleranţa religioasă a fost determinată de o slabă autoritate politică. Au fost cazuri în care, dimpotrivă, autoritatea politică era dublată de o proverbială toleranţă religioasă – care a permis, de exemplu, crearea unor uriaşe imperii multinaţionale şi pluriconfesionale, cum au fost Imperiul Mongol sau cel Otoman sau mai puţin cunoscutul Imperiu Kazar.

I.P.C.: Cred că aveţi dreptate. Poate să fie vorba şi de o toleranţă reală la români, întrucât avem cazuri în care autoritatea principelui era considerabilă şi totuşi Biserica nu a trecut la acte de represiune, cum s-a întâmplat în alte părţi. Mai mult, dacă ne uităm la statistici de vânători de

vrăjitoare, statisticile variază, dar în tot cazul vom întâlni arderi de vrăjitoare numai în Transilvania, care era sub dominaţie catolică. Nu sunt atestate, după ştiinţa mea, astfel de acte în Moldova sau Ţara Românească. Aceasta nu înseamnă că astfel de vrăjitoare nu au existat. Dimpotrivă, ele sunt perfect atestate în tradiţia folclorică românească.

A.O.: Cred că toleranţa a fost de două feluri. Pe de o parte, cea a autorităţilor (fie ele ecleziastice sau laice), pe care tocmai am comentat-o şi, pe de altă parte, toleranţa religioasă de care a dat dovadă chiar populaţia. Este logic să ne închipuim că a existat şi o toleranţă la nivel popular, ţinând cont de tipul de creştinism care a funcţionat pe teritoriul românesc: un sincretism păgâno-creştin foarte complex, un „creştinism cosmic”, cum foarte frumos îl numeşte Mircea Eliade. În această situaţie, cred că populaţia românească nu s-a situat niciodată pe o poziţie doctrinară foarte fermă, intolerantă, faţă de doctrinele altor religii (islamism, iudaism), sau faţă de diversele erezii creştine. Lipsa rigorii dogmatice explică, pe de o parte, faptul că în societatea românească nu au luat naştere erezii religioase şi, pe de altă parte, faptul că în Ţările Române s-au aciuat diverse tipuri de eretici (inclusiv bogomili) – câteodată în grupuri masive – persecutaţi şi expulzaţi din ţările învecinate. Aş vrea să vă propun acum un alt subiect de dialog. În cartea dumneavoastră *Iter în silvis*, editată în Italia în 1981, în studiul „Romantisme acosmique chez M. Eminescu”, dicutând despre un posibil motiv gnostic în poemul *Mureşanu*, ridicaţi problema dacă poetul a preluat unele idei ale vreunui istoric al religiilor sau dacă este vorba de un proces de fantezie imaginativă prin care Eminescu a ajuns la acelaşi rezultat. Dumitru Radu Popa, care v-a recenzat cartea4, consideră problema ca fiind superfluă. Cred, totuşi, că subiectul merită să fie detaliat. Putem vorbi, în acest caz, de intuirea unui arhetip? Sau, mai exact, care ar fi aici raportul dintre

erudiţia şi intuiţia poetului?

I.P.C.: Am încercat să dau un răspuns într-o serie de articole care au apărut după acela la care aţi avut bunăvoinţa să vă referiţi şi am ajuns la o concluzie diferită. În romantism se întâmplă ceea ce Nietzsche numeşte mai târziu „moartea lui Dumnezeu” – fără nicio referinţă teologică. Este vorba de o răsturnare de valori bazată pe faptul că, la un moment dat, transcendenţa platonico-creştină, care a ghidat viaţa Europei de Est şi de Vest vreme de aproape 2000 de ani, şi-a pierdut eficacitatea. Această transcendenţă de factură platonico-creştină nu mai are forţă de elevaţie morală asupra omului. Deci, practic, avem de-a face cu constatarea „morţii Dumnezeului creştin”, pe care o face Nietzsche, dar înaintea lui o făcuseră deja diverşi romantici.

Dacă urmărim istoria termenului de nihilism, este interesant că, în această perioadă – sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, deci epoca de fermentare a romantismului –, avem de-a face şi de pe poziţii strict filosofice cu ideea că, în momentul în care transcendenţa ar dispărea, nu ar mai fi niciun sistem care să garanteze valoarea existenţei terestre.

Cred că Eminescu este unul dintre cei mai interesanţi scriitori care au constatat, la nivelul mitologiilor literare, ceea ce Nietzsche a numit „moartea lui Dumnezeu”. Este vorba la el de o foarte interesantă reluare spontană, fără cunoştinţe erudite, a unor mituri gnostice, pentru că ele aveau ca bază Vechiul Testament, care era considerat o creaţie demonică, tot aşa cum Dumnezeul Vechiului Testament era considerat un demon, să spunem, un demiurg inferior – orgolios, tiranic şi ignorant. Când primii romantici – Shelley şi Byron – constată, în jurul anului 1820, „moartea lui Dumnezeu”, ei iau ca bază, în mod spontan, tot Vechiul Testament, pe care-l interpretează în sens invers5: ceea ce în Vechiul Testament e prezentat ca valoare apare, la Byron de exemplu, ca nonvaloare. Între

Abel şi Cain, Byron alege desigur cunoştinţa lui Cain, faţă de ignoranţa lui Abel; alege cunoştinţa lui Lucifer, faţă de legile patriarhale şi absurde ale lui Dumnezeu. Eminescu se situează în aceeaşi tradiţie în care aş putea să-i mai amintesc pe Leopardi – în Italia, pe Victor Hugo şi Lamartine – în Franţa, mai puţin pe romanticii germani, care nu mitologizează plecând de la Vechiul Testament. Dacă am vorbi aici de arhetipuri – revin acum la întrebarea dumneavoastră, după un foarte lung ocol –, ar trebui să dăm o explicaţie abisală genezei spontane a unor mitologii gnostice, în secolul al XIX-lea, cum ar fi mitologia lui Eminescu în poemele *Mureşanu* şi *Demonism*, în variantele scrise după 1872.

A.O.: Care este, deci, după părerea dumneavoastră de astăzi, raportul dintre gnosticism şi romantismul eminescian?

I.P.C.: Dacă ne uităm mai atent, aşa cum am făcut-o în articolele mele ulterioare, vedem că, deşi superficial mitologia lui Eminescu seamănă mult cu cea gnostică, este vorba de un tip radical opus de nihilism. Gnosticismul este nihilist întrucât neagă toate valorile terestre în favoarea transcendenţei. Gnosticismul este un tip extrem de nihilism metafizic. În ultimă instanţă, ar promova distrugerea totală a lumii numai ca transcendenţa să poată exista nestingherită. Nihilismul lui Eminescu şi cel romantic în general, dimpotrivă, neagă forţa transcendenţei şi, cum o face Eminescu în poemul *Demonism*, conferă demnitate şi realitate existenţei terestre. Este vorba deci de un nihilism antimetafizic. Cred că toate verigile intermediare ale genezei miturilor romantice nu se pot explica prin prisma arhetipurilor ci, pur şi simplu, plecând de la faptul că s-a mitologizat în ambele cazuri – gnostic şi romantic – asupra aceluiaşi text: Vechiul Testament.

A.O.: Romulus Vulcănescu pregăteşte în prezent o carte, cu o temă pe cât de interesantă pe atât de dificil de

sintetizat: *Mitologia română6*. Cu acest titlu au mai apărut două cărţi: una, în 1916, a lui Tudor Pamfile şi cealaltă, în 1944, a lui Marcel Olinescu. Ambele însă au rămas la un nivel descriptiv, fiind simple colecţii de legende şi credinţe populare româneşti, fără comentarii critice şi care, pe deasupra, suferă de o serie de deficienţe. Legat de acest lucru, v-aş întreba ce credeţi dumneavoastră despre utilitatea studiilor în domeniul mitologiei româneşti. O problemă controversată în ultimul timp de specialiştii români este aceea dacă se poate vorbi de o mitologie românească propriu-zisă sau, mai degrabă, de un complex de teme şi motive mitice.

I.P.C.: Da, cred că se poate vorbi de o mitologie românească, dar aceasta trebuie evident reconstruită, pentru că se prezintă sub forma unui *puzzle* cu piese disparate pe care trebuie să le punem cap la cap…

A.O.: Şi, din păcate, cu multe piese lipsă…

I.P.C.: Da, cu foarte multe piese lipsă. Dar cred că ar fi foarte interesant dacă, în limita bunului simţ ştiinţific, am începe să speculăm pe marginea acestei mitologii, chiar dacă, să zicem, unele speculaţii se vor dovedi a fi greşite, unele reconstituiri – false. Mi se pare totuşi important să nu încetăm de a încerca astfel de sinteze. De exemplu, a apărut o carte în limba franceză despre mitologia vampirului în România, scrisă de Adrian Cremene. Eu am recenzat-o foarte rău în *Revue de l'Histoire des Religions*, care apare la Paris şi, în fond, îmi pare rău, pentru că volumul nu este lipsit de merite, dar risca să prezinte o imagine foarte falsă a mitologiei româneşti, întrucât ambiţia autorului era aceea de a atrage în sfera mitologiei vampirului şi alte complexe de credinţe româneşti. Dacă n-ar fi fost făcută cu atâta evidentă neîndemânare, încercarea ar fi fost interesantă.

A.O.: Tot recent şi tot cu această temă a apărut o altă carte, de data aceasta merituoasă, semnată de cercetătorul american Harry A. Senn – *Were-Wolf and*

Vampire în România (New York, 1982) –, care tratează vechi credinţe româneşti în licantropie şi strigoi, în comparaţie cu cele din centrul, estul şi sud-estul Europei. Dar să revenim…

I.P.C.: Cred că este posibil şi foarte necesar să facem cât mai multe reconstituiri în domeniul mitologiei româneşti, să ne mişcăm pe acest teren, chiar dacă este de multe ori vorba de un teren cu nisipuri mişcătoare. În acest sens, aştept cu nerăbdare şi cu foarte mare interes cartea lui Romulus Vulcănescu.

A.O.: Mai ales în condiţiile în care, repet, o astfel de sinteză critică lipseşte, lipsă care se resimte acut în cultura românească… în încheiere, vă mulţumesc pentru acest dialog.

I.P.C.: Şi eu vă mulţumesc. Vă propun să-l continuăm cu un proxim prilej7.

A.O.: De acord.

Universitatea din Groningen (Olanda), 30 octombrie 1984

Note

1. Este vorba de cărţile *Experiences de l'extase* (Paris, Payot, 1984) şi *Eros et magie à la Renaissance. 1484* (Paris, Flammarion, 1984), ambele prefaţate de Mircea Eliade.

2. Nu era deloc o întâmplare. Temele pe care le-am abordat în acest dialog (religiile dualiste, gnosticismul, nihilismul ş.a.) erau atunci, în 1984, obiect de studiu pentru Ioan Petru Culianu şi au compus, ulterior, materia unei cărţi de excepţie: *Gnozele dualiste ale Occidentului*, carte care a cunoscut ediţii în mai multe limbi: franceză, italiană, engleză şi română (Bucureşti, Nemira, 1995, Iaşi, Polirom, 2002).

3. Andrei Oişteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Cluj, Dacia, 1980.

4. În publicaţia *Ethnologica*, Bucureşti, 1982, p. 186.

5. Pentru regula „exegezei inverse” – fundamentală

în gnosticism – vezi Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Bucureşti, Nemira, 1995, pp.157 sq.

6. La data consemnării dialogului, cartea se afla în pregătire; ea a apărut la Ed. Academiei, în 1985.

7. Din păcate, un proxim prilej nu a mai apărut. Ioan Petru Culianu a fost asasinat, prin împuşcare, la 21 mai 1991, la Universitatea din Chicago, la vârsta de 41 de ani.

Culianu[6]

Elemire Zolla

Prin anii ’70 am început să citesc în revistele de istorie a religiilor articole de Ioan Petru Culianu. Îmi ridicau o sumedenie de întrebări: tonul era al cuiva care a acumulat o cunoaştere extrem de vastă şi apoi lucrează pe diversele chestiuni de religie ordonând elementele acestei cunoaşteri cu un calm infinit şi chiar cu o undă subtilă de amuzament. Ar fi de ajuns să le imprime un mic impuls şi ordinea s-ar prăbuşi. Se abţine, surâde în sinea lui, în timp ce întreg ansamblul se balansează. Alteori, dimpotrivă, se îndârjeşte cu furie sarcastică împotriva unei întregi filiere de interpreţi care cutează să-şi înalţe cu siguranţă fragilele lor construcţii. Simţeam la acest autor nou ceva care nu era mult diferit de amuzamentele lui Borges. Temele şi le alegea din istoria gnozei, cele mai adecvate pentru un talent ca al său.

Ţin minte, din 1975, un eseu în care Culianu îşi pune problema raportului dintre putere şi ideologie: e oare un raport întâmplător sau necesar? Merge la un eveniment decisiv, reîntemeierea în 221 a. C. a Imperiului Chinez. S-a stabilit că dinastia învingătoare era de apă, prin urmare neagră şi nordică. Apa rezista la suplicii, aşa că acestea au fost aplicate riguros. Pentru a întări echipa imperială, a fost eliminată orice urmă a trecutului, au fost distruse toate cărţile, în afara celor de medicină, agricultură şi

6 Din volumul La filosofia perenne, Mondadori, 1999, cap. IX, pp. 179-205.

geomanţie. Ne aflăm deja în plin secol XX. Dictaturile de astăzi sunt toate bântuite de acelaşi vis: să facă să dispară urmele trecutului. În Rusia, vreme de şaptezeci de ani, visul a fost aproape transpus în realitate.

În China domina la anul 221 a. C. O ambiţie frenetică de noutate, imperiul era nou în mod radical, totul pornea de la el, totul se data cu începere de la el.

Acest episod înfiorător al istoriei chineze îi serveşte lui Culianu pentru a demonstra că ideologia şi puterea sunt strâns înmănuncheate, neputând fi separate una de alta.

Este, deci, religia un instrument al puterii? Culianu examinează cultura populaţiei dogon. Agricultura, ţesăturile, arta olăritului sunt legate între ele printr-o deasă reţea de simboluri, justificate toate plecând de la originea existenţei. Lumea e concepută ca fiind închisă în întregime într-un grăunte primordial, iar preotul este cel care se impregnează cu toate puterile, absorbindu-le peste noapte. De aceste principii toţi sunt legaţi prin intermediul iniţierii. Aceasta este structura religioasă primitivă, limitată. Individul e deplin integrat în grup, a cărui armonie şi stabilitate apar garantate. Totul se axează pe iniţiere, în acelaşi timp proces de formare şi de transformare a persoanei şi tehnică a puterii, care trebuie să se perpetueze în timp neschimbată. Tehnică a puterii şi tehnică de subzistenţă a grupului sunt unul şi acelaşi lucru.

Totul constă în a descoperi dacă omul poate vreodată elimina forţa iniţierii, trecere dificilă şi dureroasă către o condiţie ideală, care se împarte însă în iniţiere puberală generală şi iniţiere individuală, ce ar trebui să ducă la o condiţie supraumană. Culianu porneşte să caute exemple de iniţieri. Cea australiană obţine ieşirea din lumea profană prin suferinţe sângeroase şi îngăduie în fine o anamneză de tip platonic. Ea cuprinde însă şi o pregătire pentru condiţia supremă de specialist al sacrului, ucis şi

trimis să-i viziteze pe zei. Trupul „defunct” e supus unei refaceri complete. După înviere, cel iniţiat va dispune de puteri excepţionale. Această iniţiere de gradul doi se regăseşte la multe alte popoare, în special la tribul bambara, ai cărui membri sunt convinşi că universul şi omul din el se găsesc într-o stare de decădere şi de androginie, care la om se manifestă prin prezenţa prepuţului. Acesta trebuie să fie circumcis: operaţia formează centrul iniţierii puberale. Dar iniţierea de grad secund restituie bărbatului circumcis exact partea feminină care i-a fost amputată, prin care el va redeveni androgin şi va intra în contact cu zeii.

Un tip diferit de iniţiere este cea şamanică. Culianu citează populaţia caribu, descrisă de Rasmussen. Candidatul este vârât într-o minusculă colibă de gheaţă, unde nu se poate mişca. Trebuie să se concentreze în această strâmtoare asupra dorinţei imperioase de a deveni şaman. După treizeci de zile de suferinţe mortale, soseşte viziunea unui spirit ajutător feminin: izolarea şi suferinţa sunt singurele instrumente de cunoaştere. Uneori încercarea este atât de sfâşietoare, încât candidatul asudă sânge pe frunte şi pe tâmple. Uneori se fac încercări pentru eschivarea cu orice preţ a îngrozitoarei vocaţii.

Printre iniţieri s-au numărat şi alipirea la formaţiuni militare, prin care s-a realizat transformarea [iniţiatului] într-o fiară nesăţioasă şi vicleană. S-a dezvoltat ulterior o tradiţie militară autonomă faţă de religie, cum ar fi pederastia spartană sau evirarea care preceda admiterea în unele detaşamente turceşti.

În cadrul marilor religii tehnicile psihologice devin mai riguros orientate spre obţinerea unei obedienţe absolute şi a unei temperanţe inflexibile. Obedienţa faţă de o ierarhie se impune ca imagine pământească a unor realităţi ultraterestre: acest proces apare deja consolidat prin monahismul budist.

În cadrul budismului se primeşte învăţătura unei

apărări a lumii, sediu al suferinţei, prin intermediul unei meditaţii rafinate: în şcoala *yogăcăra* lumea e simplă proiecţie mentală: pentru eliberarea de ea este suficientă golirea de propria persoană ca entitate negativă şi „umplerea de o instanţă transpersonală care favorizează obedienţa faţă de ierarhia constituită”. Ca un corolar relativ distant, se ajunge la o tehnică a puterii.

Reglementarea vieţii sexuale în cadrul marilor religii este un instrument eficace, împotriva căruia izbucneşte din când în când o reacţie eretică ce eliberează dorinţele oprimate sau atribuie anumitor practici sexuale o capacitate de transformare religioasă.

Toată această dialectică apare ignorată în religiile tribale. Viceversa, în marile religii se ascunde un impuls de protejare a patriarhatului care dictează normele vieţii sexuale. Femeia e subsumată arhetipului unei căderi şi o provoacă pe cea a omului sau a mesagerilor divini (cum se întâmplă în legenda sufită a căderii îngerilor).

Religia va fi deci în întregul ei interpretată pornindu-se de la o combinaţie de tehnici psihologice destinate a impune o putere politică? Culianu nu se lasă atras în această capcană. Religia posedă şi un extrem de vast patrimoniu de tehnici pure, care ţintesc spre eliberarea de orice instanţă exterioară şi de pericolele eului. Printre aceste tehnici pare a figura mărturisirea păcatelor, datorită căreia este transferată povara propriilor acţiuni nefaste. Însă examinând lucrurile în profunzime, şi confesiunea poate sluji la întărirea puterii lumeşti, determinând o legare de preot.

Există însă şi o tehnică pură întru totul: antinomismul, care justifică libertatea absolută a individului faţă de orice legislaţie şi chiar faţă de propria doctrină religioasă, ca în cazul budismului zen, sau care invită, precum în cazul tantrismului, la săvârşirea tuturor păcatelor pentru a nega negaţia, astfel încât „el să descopere acea forţă spirituală cu două tăişuri ce face de

dorit chiar interzicerea aceloraşi acte pentru omul obişnuit”. Dintr-un text şivait tradus de Raniero Gnoli, Culianu extrage următorul citat1:

Nearătându-se semnele (ascezei), să îşi arate purtarea dispreţuit, să umble acoperit de dispreţ în mijlocul celorlalte fiinţe, după ce a îndepărtat orice maculare. Căci, fiind desconsiderat de alţii, îi pătează pe cei ce îl dispreţuiesc şi îşi adjudecă meritele lor spirituale. De aceea, ca un mort să cutreiere, să sforăie, să se zbuciume, să şchioapete sau să umble după dragoste. Să se poarte, aşadar, şi să vorbească nepotrivit, astfel încât să-şi atragă dispreţul. Căci dispreţuit, înţeleptul atinge perfecţiunea ascezei.

Asemenea comportament implică, într-adevăr, ştergerea oricărei urme de orgoliu: se acţionează într-o stare de totală golire. Astfel este atinsă nebunia divină, cea care se lasă întrevăzută în *malămatiya* sufită, în exhibiţia măscăricilor lui Dumnezeu, în învăţătura pe care Ibn Arabi o primeşte de la un clarvăzător: „Ascunde sfinţenia sub libertinajul purtărilor”.

Antinomismul îngăduie pe deasupra şi o emancipare de sub tutela propriei doctrine religioase. Atunci când Alexandra David-Neel a reproşat unui lama interpretarea excesiv de fantezistă a textelor, acesta i-a atras cu duritate atenţia că el vorbeşte despre educaţia oamenilor, nu despre dispute scolastice. Iar călugărului care l-a întrebat: „Nu e lucru de laudă să-i porţi respect lui Buddha?”, Joshu i-a replicat: „E mai bine să umbli prin lume fără nimic demn de laudă asupra ta”. Ascetul zen trebuie să fie capabil să-i fure celui înfometat puţina sa hrană.

Antinomismul e răspândit în toate tipurile de religiozitate, chiar şi în cea tribală. Printre bambara sunt cunoscute grade ale iniţierii maxime ai căror adepţi îşi exhibă lăcomia asemeni acvilei devoratoare de stârvuri, se îmbracă femeieşte, practică obscenitatea, consumă excremente. Aceştia sunt asemeni lui Dumnezeu, lipsiţi de

orice limită.

Dar antinomismul e un fenomen vast, nu s-au făcut decât trimiteri sumare la el, avertizează Culianu. Rămâne ilustrarea pe care o poate oferi diverselor puncte doctrina creştină. Culianu pornea de la o creştinătate bizantină destul de liberă, unde lăsaseră anumite urme numeroasele mişcări eretice răspândite apoi în Occident de maniheeni. Se limita să-i indice într-o scurtă notă pe gnostici, pe fibioniţii descrişi de Mircea Eliade2.

„La femme celeste et son double" a apărut în 1976 în *Numen*: lumea divină se proiectează pe pământ sub formă de dubluri sau de umbre, conform *Ipostazei arhonfilor*; astfel se petrec lucrurile cu Sophia care, deşi vinovată de o creaţie ilicită, insuflă omului o spiritualitate, o scânteie care îl înalţă deasupra creatorului său. Sophia poate să apară ca o prostituată angoasată, dar nu-şi angajează în rău decât umbra, nu încearcă plăceri fierbinţi, ci numai libidine reci. În acest fel se ajunge la un dualism încă mai extrem decât cel platonician.

În „La Passione di Sophia", text apărut în *Aevum* în 1977, Culianu arată că Sophia nu se află doar complet izolată în textele gnostice, ci se regăseşte aidoma în esoterismul bambara sub chipul „feministei vinovate" Muso Koroni, în esoterismul populaţiei mumgin din Australia sub chipul „surorilor Wawilak" şi, în fine, poate fi recunoscută în acea matrice a esoterismului grec care e întristata Demeter.

Un autor, în fine, de care mă simţeam atras.

Ioan se născuse la 5 ianuarie 1950 la Iaşi. Familia lui, cândva ilustră, de origine greacă, ajunsă acum într-un apartament minuscul, era sub constantă supraveghere. Tatăl, jurist şi matematician fără slujbă, şi mama lui, profesoară de chimie, se despart în 1957. În copilărie Ioan umplea caiete întregi cu note de astronomie şi de zologie, colecţiona pietre şi insecte. A simţit tirania regimului apăsând asupra tuturor lucrurilor, s-a izolat într-o manieră

radicală. În 1964 îi murea tatăl, iar Ioan începea liceul în timpul căruia şi-a însuşit engleza, franceza, germana şi rusa. În 1967 s-a înscris la Universitatea din Bucureşti şi s-a interesat, cum făcuse odinioară Eliade, de Renaşterea florentină, a învăţat sanscrita. Profesoara lui de italiană l-a îndrumat spre studiul lui Giordano Bruno şi i-a indicat scrierea acestuia, pe care nu o mai văzuse până atunci, *De vinculis*. Un mic grup de prieteni se adunase în jurul său în acel intermezzo de libertate al anilor din preajma lui ’68. Dar poliţia politică îl urmărea îndeaproape: s-a hotărât să se înscrie în partidul comunist.

În 1971 a început să-i scrie lui Eliade. În acelaşi an a obţinut o bursă italiană de studiu, dar guvernanţii români i-au refuzat viza de ieşire din ţară. În 1972 şi-a dat licenţa în literatură italiană cu o teză despre Marsilio Ficino şi a obţinut o altă bursă italiană pentru cursurile de la Perugia. De data aceasta i s-a acordat viza; a ajuns în Italia în luna iulie.

În anul următor a obţinut o altă bursă, a studiat la Roma legislaţia muncii şi a reuşit să i se recunoască statutul de refugiat. Era momentul delirului terorist în Italia, a luat contact cu oameni de dreapta la Assisi, i-a scris lui Horia Stamatu, poetul Gărzii de Fier. A reuşit în cele din urmă să-şi găsească un loc la Universitatea Catolică din Milano, devenind un discipol asiduu al profesorului Ugo Bianchi, care l-a pus să pregătească un studiu vast despre Gnoză. În 1975 s-a dus la Chicago, unde Eliade l-a primit ca un tată. Între timp îşi lua licenţa la Universitatea Catolică.

A scris un eseu despre nevoia unei schimbări radicale în România. Imediat după obţinerea diplomei de licenţă, a încheiat un contract cu Universitatea Catolică; între timp, reuşise însă să-şi asigure un post de asistent de română la Universitatea din Groningen, Olanda, unde s-a împrietenit cu italianul Brioşi. A profitat de împrejurări pentru a aprofunda gnoza lui Eminescu, poetul care refuza lumea în

care se născuse, simţindu-se legat de transcendent3.

În 1978 a publicat o monografie despre Eliade la Editura Citadella din Assisi şi a contribuit la volumul *Eliade* de la Herne, arătând legăturile cu scrierea lui Campanella *De sensu rerum ac magia*. Şi-a petrecut vara lui 1979 cu Eliade, la Paris. În acelaşi an s-a căsătorit cu Carmen Georgescu, care avea un băieţel dintr-o căsătorie anterioară. O văzuse la un examen de fizică la Iaşi.

În 1980 şi-a luat doctoratul la Sorbona cu Michel Meslin, iar în 1983 a publicat la Brill (Leiden) *Psychanodia*, un studiu despre ascensiunile la cer. În 1984 cei doi soţi Culianu au fost la Paris la familia Eliade, iar soţii Eliade i-au vizitat la Groningen. În acelaşi an a apărut la Paris, la Editura Payot, *Experiences de l'extase*.

Eliade i-a scris o scurtă prefaţă: Culianu examinează ascensiunea sufletului de la şamanismul grec până în Evul Mediu creştin şi înţelege că gnoza se întemeiază pe această experienţă. Ascensiunea însăşi a avut o versiune grecească, constând din traversarea celor şapte planuri planetare şi care se menţine până la Dante, Ficino şi Pico; cealaltă, ebraică şi de origine babiloniană, nu face referinţă la planete şi e proprie apocalipselor creştine şi ascensiunii lui Mahomed. Culianu insistă asupra recomandărilor cuprinse în textele gnostice, privitoare la meditaţia asupra vaginului şi a globilor oculari; asupra schemelor de matrice cosmice şi de aprehensiune, de unde îşi ia zborul fantezia.

În acelaşi an ieşea de sub tipar *Eros et magie à la Renaissance*, care fructifica studiile din timpul Universităţii, o contribuţie de extraordinară însemnătate.

Am scris despre această lucrare, transcriu acum câteva fragmente.

Dante ne-a învăţat să ţinem pe loc în noi eluziva, mereu fugara fantezie, să sculptăm în ea ca într-o piatră un profil de femeie mântuitoare. Dar în epocile următoare această capacitate a ajuns aproape să se piardă: atunci

când, la începutul secolului al XIX-lea, Coleridge distinge între fantezia plastică, acea *alta fantasia* dantescă, şi jocurile iluzorii şi jalnice ale căderii pradă fanteziei, aproape nimeni nu înţelege despre ce e vorba şi sunt destui cei care îl iau în batjocură.

Momentul precis în care cedează şi se ofileşte forţa imaginativă e marcat de rugul înălţat în piaţă pentru Giordano Bruno. Pentru Bruno, chestiunea fundamentală este „ce să faci cu fantezia”: puterea ei incalculabilă îi zvâcneşte în inimă, aşa cum zvâcneşte în trup un sânge exuberant, căruia trebuie să i se caute o cale de cheltuire în muncă. În viitor omul avea să exploateze forţele materiale, cum ar fi aburii, pentru Bruno imaginarul era energia, nervul care trebuia pus la treabă: a învăţat pe alţii cum să-şi edifice în minte vaste amfiteatre didactice. Pentru a ne aminti o secvenţă, ajunge ca ea să fi fost aşezată într-un asemenea context.

Premisa lui Bruno este legătura stabilită de Ficino între iubire şi moarte: cel care iubeşte se revarsă în cel iubit, iar dacă şi acesta se revarsă în el, fiecare moare şi renaşte în celălalt. Simbolul acestei morţi e Acteon, vânătorul căruia i-a fost dat s-o vadă goală pe Diana, zeiţa vânătorii, care l-a prefăcut într-un cerb, aşa cum Iubirea îl preschimbă pe cel ce iubeşte în iubit. Prin iubirea care este vânătoare a diverselor aparenţe ale naturii se poate ajunge la înţelegerea principiului acestora, a „luminii naturii”, a ideii nude care le animă şi le plăsmuieşte, ele murind ca fiinţe ale vieţii trecătoare pentru a renaşte în contemplarea eternităţii. Bruno argumentează că Soarele, Lumina absolută, nu poate fi privit, însă Diana, Lumina reflectată în natură, poate fi surprinsă: cei mai mulţi vânează aparenţe, iubesc aparenţe, puţini zăresc lumina naturii, Diana dezgolită. Când se petrece acest lucru, bărbatul „e numai ochi”, iar o dată preschimbat în acea lumină nu mai priveşte la „deosebiri şi la numere”, devine asemeni unui mort viu, nu mai iubeşte nimic, fiind el însuşi

iubirea, nu mai vânează nimic, fiind el însuşi vânătoarea. Bruno pare să repete textul Vedănta. Şi reia: o dată ajunşi în acest punct, nemaiiubind şi nemaivânând, devenim potenţiali magi.

În *De vinculis*, Bruno ne înalţă la contemplarea magiei politice a celui care manipulează iubirile altora, impresionând fantezia acestora cu sunete şi imagini potrivite, răspândind înjur fantasme şi furii, fără a fi însă vreodată prins în vârtejul lor. Nu e rece şi isteric magul: e închis în sine şi e posedat, vibrează fără credinţă de credinţa cui vrea să-i contamineze pe alţii; credinţa succubilor săi e pasivă, în timp ce a lui e activă, provocată la rece pentru a-i vrăji şi totodată arzătoare, furibundă.

„Lanţ al lanţurilor, cel mai mare demon este Eros”: iubirea nutreşte credinţa şi doar cine nu iubeşte nimic, nu se teme de nimic, nu speră nimic, nu se mândreşte cu nimic, nu acuză şi nu dispreţuieşte nimic, nu scuză nimic va putea deveni mag şi dominator, capabil să se înflăcăreze pentru a-i înflăcăra şi înlănţui pe ceilalţi, însă asemeni celui care în focul plăcerii nu-şi cedează sămânţa; focos şi stăpânit, îi vrăjeşte pe alţii cu elanuri de pasiune cărora nu le va îngădui niciodată să se defuleze. Omul politic nu trebuie să pună în practică utopia la care aţâţă.

În scrierea lui Bruno *Gli eroici furori*, Culianu descoperă conceptele învăţăturii Vedănta, în *De vinculis* o artă politică analogă eroticii yoga, ce eclipsează *Principele* lui Machiavelli4.

Personajul lui Giordano Bruno iese retopit din mâna lui Culianu, care îl preschimbă în Acteon, în figură din Parcul lui Valsanzibio:

Acteon nu mai e om, a devenit zeu. De aceea continuarea existenţei sale sociale, în mijlocul oamenilor care nu îi mai sunt congeneri, e un paradox. De aceea simbolurile de *coincidenţia oppositorum* abundă în opera lui Bruno: fiindcă el închipuie efectiv posibilitatea existenţei unui om care, golit de propria sa umanitate, să

se umple de divinitate, fără ca prin aceasta să se exileze complet din locul său de şedere pământească. Asemeni subiectului care îşi pierde propria subiectitate, el e mort; dar, tot asemeni aceluia, îşi recuperează existenţa în măsura, şi numai în măsura, în care este iubit de obiectul care, astfel, se transformă în el însuşi. În procesul traumatic suferit de Acteon când o surprinde pe Diana goală, scăldându-se la izvor, în realitate zeiţa *se dă*, se lasă posedată, însă în unica manieră posibilă: transformându-l pe Acteon în cerb, în animal familiar, în personaj care şi-a abandonat nivelul existenţei precedente pentru a avea acces la o formă de existenţă în care să se poată bucura de tovarăşa sa, zeiţa nudă.

Devin acum comprehensibile *prezumţiile* lui Bruno (limitându-ne la sensul etimologic al termenului): el afirmă a fi el însuşi acest „mort în viaţă”, acest eliberat de constrângerile speciei omeneşti. Se prezintă ca un *leader* religios care, deopotrivă cu Sfântul Toma, Zoroastru, Sfântul Pavel etc., a dezlegat „pecetea peceţilor”, a fost iubit de zeiţa fecioară, inaccesibila Diana.

Date fiind aceste premise, devine uşor de înţeles de ce Inchiziţia l-a condamnat la ardere pe rug. N-ar fi trebuit el, cel puţin în teorie, să fie capabil de a săvârşi un mic miracol pentru a se salva? Şi nu era ea oare convinsă, înţeleapta şi vicleana Inchiziţie, că un asemenea miracol n-ar fi reuşit nimănui? în orice proces de vrăjitorie – şi, după mine, procesul lui Bruno era unul de acest fel – se reînnoiau patimile lui Iisus: acesta nu fusese oare invitat să se salveze, dacă îi stătea în putere s-o facă? Or, unul dintre sensurile cele mai profunde ale adevărului creştin rezidă cu siguranţă în faptul că Iisus se pleacă voinţei Tatălui, care decide, în loc de a-l salva, să-l transforme într-o victimă sacrificială, ca să ispăşească păcatele omenirii (*felix culpa, quia tamen ac tantum meruit habere Redemptorem*...)

Nu este exclus ca Bruno să fi văzut în rug actul final

al unui proces încheiat în sinea lui cu mult mai înainte: deposedarea de umanitate, trecerea la o condiţie divină. Ultimele sale cuvinte, care au fost totdeauna înţelese atât de greşit, nu sunt de altfel o mărturie a acestui lucru? *Maiori forsan cum timore sententiam în me fiertis, quam ego accipiam*, „vă e mult mai fiică vouă să mă condamnaţi, decât mie să primesc sentinţa voastră".

Dacă dorea să fie apostolul unei noi religii, Bruno a reuşit cu siguranţă: numele său a înflăcărat spiritul şi glasul multor francmasoni, liber-cugetători, revoluţionari, materialişti şi anarhişti din secolul al XIX-lea, iar locul în care se înalţă azi statuia lui Bruno, în piaţa Campo de Fiori, în faţa Cancelariei papale, acolo unde îi fusese ridicat rugul, a rămas prin tradiţie punctul de întâlnire al anarhiştilor din Roma. Din nefericire, toţi cei care l-au transformat în campion al cauzei lor sociale şi politice au înţeles foarte puţin din opera şi din personalitatea lui, luând în considerare numai martiriul său în lupta antiecleziastică. Or, cu siguranţă, Bruno a devenit profetul unei religii pe care nu numai că n-ar fi dorit-o vreodată, dar ale cărei idealuri erau, dimpotrivă, diametral opuse idealurilor sale. El, cel mai antidemocratic dintre gânditori, să ajungă simbolul democraţiei!

Astăzi este posibil să reconstruim şi să înţelegem ceea ce dorea Bruno. Departe de a fi un campion al progresului, al democraţiei, al tehnologiei ori al ecologiei, Bruno e un gânditor care încearcă să reinfuzeze vitalitate în cele mai sofisticate, mai abracadabrante valori ale Evului Mediu occidental, tentativă care, încheindu-se cu un eşec sângeros, ar fi fost sortită să rămână – fără sfârşitul atroce al protagonistului ei – îngropată pe veci printre bizareriile istoriei, alături de producţiile unui Giulio Camillo, unui Pietro de Ravenna sau ale unui Fabio Paolini.

A fost publicată apoi o *Istorie a gnozelor dualiste*[7], de

---

7 Titlul exact al lucrării este, în italiană, I miti dei dualismi occidentali,

la secolul întâi şi până la Eminescu, minuţioasă trecere în revistă a ideilor dualiste, nu o dată demenţiale, care au afectat Occidentul5.

În 1986 Ioan s-a aflat la Chicago, alături de Eliade, care murea în cursul aceluiaşi an, după ce îl numise executorul lui literar. În luna mai a aceluiaşi an a întâlnit-o pe Hillary Wiesner şi a început s-o curteze, între timp obţinea să facă emisiuni în limba română la BBC. I-a surâs în cele din urmă iubirea lui Hillary, care provenea dintr-o familie ebraică din Massachusetts convertită la *Vedănta*. Avea un simţ fin al limbii engleze şi intenţiona să-şi dea doctoratul cu traduceri arabe ale unor texte greceşti. Soţia lui Ioan a descoperit în computer scrisorile schimbate cu Hillary şi l-a alungat de acasă.

El a petrecut la Paris, cu Hillary, primăvara lui 1987 şi şi-a susţinut doctoratul la Sorbona. A terminat *Colecţia de smaralde*", tot alături de Hillary, la Courmayeur: se contopiseră în ea Eliade prozatorul şi Borgese.

Până acum nu a cercetat nimeni proza narativă a lui Culianu, cu excepţia Graziei Marchiano7 care a abordat-o succint, meditând asupra figurii enigmatice şi extraordinare din *Alergătorul tibetan*. Impresia pe care mi-au făcut-o povestirile este cea a unei conştiinţe care nu crede în persoana umană, adică a unei conştiinţe desăvârşit budiste, care urmăreşte aşadar orice întâmplare cu un amuzament inefabil, cu o senzaţie de inconsistenţă şi de subtilă maliţie. Mi se pare că din acele pagini ar putea fi extras un autoportret al autorului în chip de

„Isă ibn Ali al-Kashkari, zis Prindemuşte, (...) cunoscut numai prin poemele-i melancolice şi prin titlul unui comentariu pierdut la Cart*ea timpurilor intermediare de* al-Kindi. Făcuse parte din Ordinul Căutătorilor de Adevăr, fără să fi ocupat vreun loc proeminent în această organizaţie obscură. Fiindcă se spune că Adevărul însuşi îi

---

Milano, Jaca Book, 1989 (n. red.).

face umili pe cei ce-l caută.

Născut printre creştini, s-a expatriat de timpuriu în Emiratul din Melitene. Unii îl iau drept *zindiq* sau dualist, dar a fost totdeauna bănuit de a fi ceea ce după toate probabilităţile nu era. Fiindcă să ibn Ali, în acel teritoriu nesigur de la întretăierea mai multor state, a reuşit să-şi ascundă atât de bine religia, încât nimeni n-a ştiut cu adevărat dacă era creştin şi de ce fel anume, sau paulician, sau încă musulman şi, atunci, de ce fel anume. Această minune fără pereche a fost şi va fi lăudată în vecii vecilor; deoarece, după cum obişnuia să spună el însuşi, „există oare gărzi în stare să-l oprească pe Allah la graniţă?”

În 1988 Culianu a fost cu Hillary în Egipt, iar în toamna aceluiaşi an a devenit Visiting Profesor la Divinity School din Chicago.

În 1989 am citit în revista *Tempo presente* o recenzie a lui la cartea mea *Archetipi* şi am rămas entuziasmat. Începea astfel:

Mintea e singură reală, ceea ce e întâmplător şi se numeşte lume e alcătuit din arcane: arhetipuri încâlcite.

Nu armatele invadează teritorii: e arcana VII care joacă pe cartea Carului; nu cu o femeie se face dragoste, ci cu arcana XVII, Steaua, şi dacă se întâmplă s-o întâlnim pe Femeia vieţii noastre, suntem favorizaţi chiar de arcana XXII, misterul misterelor. Lumea, care e Zeiţa; dar pentru un privilegiu ca acesta, de câte ori nu rămânem prinşi în capcana coliviei vreunei zgripţuroaice, cu inima străpunsă de stiletul unui toc de pantof, pradă iluziilor cu care arcana XV, cea care îşi râde de tine (dar, în bătaie de joc, te poate chiar îmbogăţi) se arată aşa de darnică; iar în alte cazuri răsplata e arcana XIII, Moartea, care te face să cutreieri mereu alte ţărmuri, uneori fără întoarcere. Şi *invers*, nu e iubit un bărbat, ci Magul, Preotul şi chiar Sihastrul, înveşmântat în carapacea invizibilă a sihăstriei sale. Iar dacă e adevărat că în orice femeie sălăşluieşte o zeiţă, şi poate un zeu în orice bărbat, trebuie să recunoaştem că

aceste zeităţi sunt şterse şi că rareori îl putem întâlni pe zeul căutat: în visele ei ea îl dorea pe Iosif şi a întâlnit un zeu mărunt din cortegiul lui Dionysos, el o visa pe Venus şi a găsit-o pe Diana, care o vreme a visat că e Venus aşteptându-l pe Marte, apoi a cuprins-o dezgustul faţă de cel pe care îl luase drept Marte; şi care era ori un prostovan, ori un măcelar.

Reţeaua arhetipurilor e asemeni unei lentile, [o] lumină intemporală („metafizică”, o numeşte Zolla) străbătând-o, proiectând pe un ecran iluzoriu pelicula înşelătoare a timpului, care pare a se mişca. Ceea ce se vede e o suprapunere de imagini prost îmbinate, un labirint infinit de arhetipuri întreţesute în fantastice desene. A găsi un sens, a găsi o cale de ieşire din labirintul alcătuit din arhetipuri nu e posibil altfel decât prin experienţa vidului, a sursei de lumină care e anterioară peliculei, anterioară ecranului, dar fără de care acest spectacol, fie el bun sau prost, n-ar putea să existe.

I-am scris şi am aranjat să vină împreună cu Hillary la Roma. L-am văzut sosind, bizar înveşmântat în stil american, însoţit de frumoasa lui prietenă, şi a început o vară plină de delicii. L-am pus să ţină o conferinţă, despre Castaneda, la Departamentul de Literaturi Comparate unde funcţionam ca profesor. Apoi ne-am dus împreună să ţinem alte conferinţe la Assisi şi la Florenţa, iar el a publicat în *Abstracta* ceea ce aflase despre perioada legionară a lui Eliade. Am înnoptat rând pe rând la Lucignano d’rezzo, la Prato, la castelul Egna din Tirol, apoi el a plecat să ia parte la un colocviu care se ţinea la Rimini.

Am avut ocazia să-l observ îndeaproape: miop, vesel, calm de parcă ar fi avut nervii secţionaţi, capabil să abordeze orice temă cu voce meliflua, cu capul plecat, supus, în maniera amabilă şi înfricoşătoare a unui demnitar chinez din antichitate.

Firea n-am reuşit să i-o cunosc pe deplin, dar de

puţine ori în viaţă m-am amuzat ca în zilele când colindam cu el prin Italia, ciocnindu-ne de felurite grupuleţe în care se vădea uneori bolovănosul caracter local, care o făceau să-şi ţină cu greu râsul pe amica lui blondă. A trecut cât ai clipi vara lipsită de griji a anului 1989.

Din perioada aceea de încântare îmi rămâne o amintire, publicată într-un număr din aprilie al revistei *Panorama*. Începeam prin a spune:

Venirea dumitale în Italia cu ocazia apariţiei noii cărţi mă bucură, dragă Culianu, din motive care în parte sunt limpezi, iar în parte pot părea tenebroase. Spun asta râzând, dar nu numai în glumă: dumneata ai scris o operă hotărâtoare pe acest subiect, atât de curios şi de alunecos, Gnoza, care, la capătul cercetărilor pe care le faci, se descoperă că s-ar putea nici să nu existe: / *miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*” (Jaca Book).

Impresia mea este că, în vremea studenţiei, ţi-a fost sugerată o temă care, încetul cu încetul, sub privirea dumitale riguroasă, s-a tot îmbogăţit, până a sfârşit prin a dispărea aproape total, lăsând în urmă, pe de o parte, o succesiune istorică de fapte fără mare legătură între ele, iar pe de alta un veritabil turn al lui Babei de subdistincţii întortocheate şi nesemnificative.

Ce este oare Gnoza? Suntem dispuşi să răspundem că e o mişcare ce a luat naştere în prima perioadă a creştinătăţii şi a continuat, în anume moduri, până în zilele noastre, fiind adesea supusă la persecuţii întrucât este liberă căutare a adevărului şi extazului? Atunci vom descoperi pe cineva care se proclamă, în sensul acesta, pe deplin gnostic: un olandez, apropiat al lui Carl Gustav Jung, Gilles Quispel.

El este autorul unui eseu intitulat *Om gnostic şi evreu*, în care trasează istoria unei anumite obsesii gnostice moderne. Buber l-a atacat pe Jung numindu-l gnostic, a afirmat că inamicul credinţei, atât al celei

creştine cât şi al celei evreieşti, este în ziua de azi gnosticul, nu ateul. Hans Jonas a susţinut şi el o opinie identică. Însă pentru Quispel gnoza antică a luat naştere tocmai din ebraism, lucru confirmat de documentele descoperite la Nag Hammadi, în Egipt. I s-a alăturat şi Gershom Scholem, care a văzut în grupările fariseilor pe precursorii acelei forme specific ebraice de gnoză, Cabala. Pentru Quispel, au existat un catolicism fundamentat pe normele juridice romane, o ortodoxie bazată pe metafizica greacă şi, în fine, un creştinism aramaic, al cărui principal centru era oraşul Edessa, şi care mai dăinuie şi astăzi în bisericile nestoriene şi ortodoxe din Malabar. Din acest al treilea trunchi al creştinismului ia naştere Gnoza, având afinităţi cu ştiinţa grecească eleusină şi cu cea mithraică, însă în mod independent, din surse strict ebraice, originală de iudeo-creştini şi ajunsă prin nenumăraţi intermediari până la noi, fiind reprezentată prin excelenţă de teoriile lui Jung.

Până aici ne mişcăm doar între savanţi, care susţin în mod pasional opinii divergente, dar sunt obişnuiţi să-şi documenteze spusele. Există, dimpotrivă, şi o altă mişcare, necunoscută celor mai mulţi, dotată cu o forţă substanţială în lumea catolică: ea prezintă Gnoza drept inamicul suprem, încă de la începuturile creştinătăţii, pe care ar fi de datoria tuturor să-l elimine în mod radical. În numărul pe luna în curs al revistei vaticane, rămasă montaniană, *Trenta giorni nella Chiesa e nel mondo*, figurează o dezlănţuire aprigă a acestei tendinţe, unde ne este prezentat drept fenomen gnostic amalgamul de vechi superstiţii ocultiste care face astăzi furori în Statele Unite, doctrina *New Age*, şi unde se publică o notă semnată de Carl Raschke, profesor la Denver, care reia acuzaţiile aduse Gnozei: „În vreme ce Biblia ne spune că ispita era ca omul să creadă promisiunea mincinoasă: vei fi asemeni lui Dumnezeu, gnosticii susţineau că exact aceasta era natura şi destinul lor”. Alături de ecleziasticii care detestă Gnoza,

se află şi unii de tip opus, adepţii lui Voegelin, care impută Gnozei apariţia lui Hegel şi a marxismului.

Mi se pare suficient în privinţa delirurilor care iau naştere din definiţii proaste şi din cunoştinţe incomplete. Cred că în rândul antignosticilor catolici domină ideea că Gnozei i-ar fi caracteristică pretenţia de a raţiona în absenţa oricărei referiri la credinţă şi voinţa de a lega de o asemenea pretenţie, care sperie, întreaga masă informă a ideilor şi practicilor ocultiste. Se speră în consolidarea unei asemenea legături, astfel încât să se poată dispune în fine de un monstru abominabil, care să fie blamat şi persecutat.

Încântătoarea dumitale carte va pune ea oare capăt acestor supărătoare confuzii, acestor meschine jocuri neroade şi periculoase?

Iar Culianu îmi răspundea:

Nu pentru a ocoli un răspuns, mai bine zis unul dintre răspunsurile la cele două întrebări pe care mi le puneţi, dar e totdeauna nevoie de un preambul istoric. În 1973 am citit o carte stranie şi fascinantă, în care, deşi exista o cronologie şi o succesiune temporală scrupulos respectată, orice punct temporal putea servi de început, fiindcă ceea ce alcătuia miza era ca o întâlnire între două sisteme, ba chiar între două dimensiuni diferite. Mai e oare cazul să amintesc că pentru Einstein timpul, deşi nu e o dimensiune spaţială, este un fel de nouă latură a unui corp hiperdimensional care, în imersia sa într-un spaţiu cu trei dimensiuni, creează *iluzia* succesiunii?

Ei bine, cartea despre care vorbeam lăsa să se întrevadă abisul infernal al prejudecăţilor unei civilizaţii la întâlnirea cu o alta şi îmi explica totodată că acele prejudecăţi alcătuiau un sistem şi că nu era nicio scăpare, căci, în definitiv, orice nouă poziţie *nu putea* fi decât o variantă a uneia precedente. Civilizaţia care producea prejudecăţile era a noastră, cea occidentală: civilizaţiile care suportau prejudecăţile erau cele ale indienilor

americani. Povestea o cunoaşteţi, dumneavoastră, Elămire Zolla, mai bine decât oricine, deoarece chiar dumneavoastră aţi scris-o, se numeşte *Literaţii şi şamanul*. (Acum îmi veţi spune, cine ştie, că se pot descoperi şi rădăcini mai profunde şi că o parte dintre premisele metodologice ale cărţii se află într-un autor despre care, într-un articol apărut în II *Corriere della Sera*, spuneaţi că s-a născut dintr-o „sferă ce radiază” – Lévi-Strauss. Ştiu acest lucru, însă asta nu împiedică în niciun fel ca succesiunea „descoperirilor” mele să fie cea evocată: ceea ce am înţeles în 1973 nu devenise transparent pentru mine în 1967, când am luat pentru prima oară contact cu opera lui Lévi-Strauss. Toţi îl citeau pe Lévi-Strauss în momentul acela, eu i l-am preferat pe Eliade.)

Oricum, să ne întoarcem la Gnoză. Pentru a continua analogia cu situaţia indienilor, e suficient să ne gândim că vine un moment când toate cărţile se amestecă şi nu se mai înţelege nimic: indienii din Nord fură sau cumpără cai şi se mută la câmpie, limbile se amestecă şi, pentru a se înţelege între ei, folosesc cu toţii engleza. Ce mai încoace-încolo, pare un western prost. Aceeaşi situaţie şi în Sud: profeţi ai nenorocirilor îi târăsc pe mii de indieni în căutarea Tărâmului unde Răul nu există, iar la sfârşitul peregrinărilor nu mai rămân în viaţă prea mulţi, dar ceea ce nu se ştie e dacă profeţiile sunt autohtone ori sunt rod al mesianismului de tip creştin. Aşa şi cu Gnoza: termenul este utilizat în mii de feluri diverse, iar dacă câte cineva întrevede acolo o tradiţie perenă care, inevitabil, se întrupează cel mai bine pe terenul de studiu pe care învăţatul şi l-a adjudecat, mai sunt şi unii care, imediat ce zăresc acel *nomen odiosum*, simt pe loc miros de sulf şi de cătuşe.

La început credeam că voi putea strânge suficient material pentru a ilustra cele o mie şi unul de chipuri ale hidrei gnostice; am înţeles însă repede că era o întreprindere fără speranţă şi m-am limitat la un singur

fascicul: acela denumit „gnostic” în Antichitatea târzie, care discută posibilitatea existenţei a doi Creatori. „Descoperirea” a venit să mă împovăreze: această ipoteză a celor doi Creatori, unul al celor bune şi altul al celor rele, nu are o „istorie”. Ea se înfăţişează minţii umane şi apoi, tot în mintea umană, creşte şi se multiplică în vecii vecilor. Intervin desigur şi motive de natură socială ori economică în alegerea pe care o face un individ sau un grup între variantele unei ipoteze de bază, dar în general se poate spune că un sistem de idei – cel al gnosticismului antic, cel al fizicii contemporane sau cel al şamanismului eschimoşilor (mai bine zis, al populaţiei inuit) – este grefat într-o manieră fundamentală în minţile omeneşti şi deci se derulează în umbră, asemeni programului unui computer care apoi execută altceva *pe ecran*. Prin urmare, mi se pare nu numai zadarnic, ci în primul rând depăşit să credem că fenomenele s-ar putea explica prin „origini” şi „filiaţii” istorice. Acum o vreme Karl Popper vorbea deja despre „sărăcia istorismului”, sărăcie. care, în parte, îi caracterizează şi propria epistemologie.

Desigur, ideile circulă, câteodată sunt chiar furate, însă ele se transmit, în orice caz, *ad modum recipientis* şi de multe ori ele apar la subiecţi foarte depărtaţi în spaţiu şi în timp, sub impulsuri mai mult sau mai puţin similare. Apoi, în orice epocă noi cunoaştem doar un set foarte circumscris al propriilor noastre tradiţii. De pildă: lui Rabelais i se pare absurd ca cineva să fie născut pe ureche, iar cititorilor săi li se pare caraghios; la fel de absurd li se pare, în secolul al XIV-lea, unor inchizitori ca Bernardo Gui ceea ce susţin catharii în legătură cu concepţia şi naşterea auriculară a lui Iisus Cristos; şi ideea le miroase a erezie. Nu la fel stăteau lucrurile în secolul al V-lea, când o adoptaseră mulţi dintre clericii de mare reputaţie şi întru totul venerabili ai epocii. Şi, în fond, ce poate fi mai normal decât ca Verbul divin să o fecundeze pe Maica Domnului prin ureche şi apoi să iasă pe aceeaşi

cale? La urma urmei, acest punct de vedere e mai raţional decât acela care susţine că Iisus se dematerializează, ca să spunem aşa, în pântecele matern şi apoi reapare de cealaltă parte, fără ca porţile să fie atinse.

Ar mai fi multe de spus, dar poate că e suficient să vă răspund la ultima dumneavoastră întrebare. Cu siguranţă, cartea mea nu va pune capăt discuţiilor despre Gnoză. Cel mult le va mai aţâţa un pic, şi nu doar în Italia, unde au existat, de altfel, totdeauna mari învăţaţi cunoscători ai gnosticismului, cum sunt Buonaiuti şi, în zilele noastre, Ugo Bianchi. Mă gândesc, de exemplu, la Statele Unite, ţara unde sunt profesor. Cea mai mare parte a specialiştilor mai urmează încă punctul de vedere învechit al şcolii germane de religie. Atunci când va apărea pe piaţa engleză, această carte va avea efectul unei bombe.

Dar, cu siguranţă, se pot anticipa deja atât veninul, cât şi ambrozia pe care le va produce cartea. Se pot anticipa fiindcă se află acolo, în minţile omeneşti, ca tot restul, de altfel: această zi paşnică de februarie, groaza împăratului Atahualpa când îl zăreşte pe Pizzaro, urechea tăiată a lui Van Gogh şi lansarea primei nave intergalactice. Totul se află acolo, iar între toate aceste lucruri există legături invizibile. Iată, uitam să spun: unii numesc şi aceasta tot *Gnoză*.

După acest schimb de scrisori, Culianu a publicat un articol în *Aventura umană*[8], evocând un comentariu amuzat al lui Ceronetti despre „banda gnosticilor”: Ceronetti însuşi, Cioran şi cu mine, pentru a trece apoi la gnosticii secolului al XIX-lea: Eugen H. Schmitt şi Ottfried Eberz, feministul, ambii convinşi că Gnoza este adevărul suprem.

---

8 I viaggi dell 'anima. Sogni, visioni, estasi este versiunea italiană a cărţii Out of this World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein, apărută în iunie 1991 la Shambhala, Boston & London; în traducerea românească a Gabrielei şi a lui Andrei Oişteanu: Călătorii în lumea de dincolo. Bucureşti, Nemira, 1994, 19962; Iaşi, Polirom, 20023 (n. red.).

Urmau apoi modernii, Hans Jonas – discipolul lui Heidegger, care blamase Gnoza ca refuz al vieţii şi al lumii – şi Erich Voegelin, care, dimpotrivă, a fulminat-o ca substrat al lui Hegel şi Marx. Venea în sfârşit la rând celălalt discipol al lui Heidegger, idolul tinerilor berlinezi din ’68, Taubes, pentru care Gnoza era nimicitoarea istoriei, o sfântă care aduce mântuirea. Culianu conchidea: „Sau renunţăm la eticheta de gnosticism modern, sau totul ne poate părea gnostic”.

S-a întors în Statele Unite, a pregătit cele trei numere din *Incognito*, revista publicată la editorul Brill. În toamnă nu mi-a mai scris, o vreme; am aflat că avusese loc o stranie spargere în micul său apartament, soldată cu furtul computerului. Între timp, Hillary se mutase la Boston. În decembrie 1989 revoluţia a răsturnat pe neaşteptate regimul Ceauşescu.

În primăvara lui 1990 a revenit în Italia împreună cu Hillary şi am stat din nou împreună. A ţinut un curs foarte inovator (încă inedit) despre *Faust* la universitatea din Siena-Arezzo, unde fusese invitat de soţia mea.

O anumită presă românească din exil începuse să-l atace. În iunie, în legătură cu trecutul lui Eliade, a izbucnit o ceartă cu văduva acestuia.

În martie 1991 obţinuse mult aşteptatul permis de şedere în Statele Unite; a început să scrie despre unirea forţelor comuniste cu cele de dreapta în România. Era o turnură foarte nouă, inedită, care la Moscova avea să se etaleze în combinaţia de panouri cu secera şi ciocanul şi icoane ale Sfântului Nicolae al II-lea.

În luna aprilie Culianu şi-a exprimat adeziunea faţă de regele român, aflat în trecere prin Chicago. La 21 mai a fost ucis.

Trăsese o mină expertă, cu un revolver nefolosit până atunci în vreunul din frecventele asasinate de la Chicago. Ted Anton a reunit numeroase teze privitoare la crimă în numărul pe ianuarie din *Chicago Review*, iar ulterior le-a

adunat într-o carte.

Abia după moartea lui Culianu a ieşit de sub tipar, în 1991, la Mondadori, lucrarea *Călătoriile sufletului. Vise, viziuni, extaze*, care trebuia să apară în America la Editura Shambhala.

Prefaţa îi aparţine lui Lawrence E. Sullivan, asupra căruia aş dori să atrag atenţia: este autorul cărţii *Icanchu's Drum* (1985). Titlul acestei lucrări extraordinare derivă dintr-un mit mataco (din centrul regiunii Chaco): un incendiu a mistuit pământul şi pasărea Icanchu caută în pustiul pârjolit „locul primordial”. Bufonul, Tricksterul, îi indică cu degetul direcţia cea bună, astfel încât pasărea află unde să se oprească. Scobeşte cu ciocul şi extrage o bucată de jăratic în care începe să bată toba. Dansează pe întuneric în ritmul bătăilor. A doua zi, din bucata de cărbune răsare un mugur verde şi ia naştere Arborele din care avea să iasă viaţa Lumii Noi, arborele unde se adună sufletele şamanilor.

Sullivan a adunat o imensă cantitate de mituri ale tuturor populaţiilor sud-americane, de la indienii cuna până la cei din Ţara de Foc, şi a reuşit să extragă din ele o structură oarecum unitară, bazată pe o examinare a spaţiului şi a timpului, respectiv pe sistemul lumii şi pe ordinea sărbătorilor, precum şi pe construirea omului care conţine foc, împărţit în imagine temporală, sonoră şi spaţială, trecând de la zămislire la naştere, la iniţiere, la prieteniile rituale, la muncă, la tehnică, la creativitate. În fine, Sullivan s-a concentrat asupra autorităţii religioase, asupra şamanismului şi a morţii. Masivul său volum a lăsat deoparte toate premisele obişnuite ale occidentalului şi, dacă se poate vorbi de o idee preliminară, ea constă în relieful acordat timpului mitic, cosmogonic, care e „izvorul fanteziei”, ale cărui imagini străbat lumea. De aici şi titlul.

Când am ajuns să-l întâlnesc, în 1990, pe Sullivan, un american de origine irlandeză de vreo patruzeci de ani, el nu a făcut niciun fel de aluzie la acest imens patrimoniu al

său. Mi s-a prezentat drept fost preot catolic, pe vremuri misionar în Africa Centrală, unde asimilase mai multe limbi indigene şi o cantitate considerabilă de material. Din acest bagaj de informaţii şi numai din el şi-a extras, cât a durat întrevederea noastră, toate argumentaţiile.

Avea aşadar ceva de spus în privinţa operei lui Culianu. Şi a mers drept la miezul chestiunii. Culianu asimilase în esenţă filosofia lui George Berkeley: pentru el o tradiţie era ceea ce e perceput; fiecare om gândeşte o parte din tradiţie sau e gândit de ea. Lumea materială e inconceptibilă, intangibilă, invizibilă – o iluzie. Nu există realitate, numai percepţie. Însă Berkeley era convins că percepţiile lui Dumnezeu garantează lumii coeziune şi unitate. Prin Dumnezeu, noi menţinem lumea închegată. Pentru Culianu această inserţie a lui Dumnezeu nu subzistă, există numai examenul numeroaselor tradiţii. A devenit adeptul fizicii moderne, care face din percepţie o componentă a materiei. Dacă alterăm spaţiu, timp şi percepţie a materiei, ne deplasăm în alte lumi; mintea operează în interiorul spaţiului creat: în interiorul ei înseşi. Astfel, Culianu vede o confluenţă a multiplelor universuri, cele experimentale şi cele vizionare, cele utopice şi cele matematice, iar cartea lui ne arată cum se pot ele îmbina.

El porneşte de la a patra dimensiune, introdusă de Hinton, care şi-a scris primul articol pe această temă în 1880 şi a inventat un sistem alcătuit din 81 de cuburi pentru a-l introduce pe cel care uzează de ele în „senzaţia” celei de a patra dimensiuni. Borges a avut în mână cele 81 de cuburi, în copilărie, iar la maturitate a scris *Tlon Uqbar, Orbis Tertius*, unde arată cum se dezintegrează realitatea atunci când o nouă ideologie intră în joc. Omul e fatalmente atras de un sistem ordonat („ca, de exemplu, materialismul istoric, antisemitismul ori nazismul”), capabil să-i răstoarne realitatea. Hinton îi era precursor lui Einstein şi fusese devansat de Carroll care, în *Through the Looking-Glass*, ilustra deja cea de a patra dimensiune.

Spiritiştii s-au năpustit imediat asupra noului concept, cum au făcut după aceea şi noii exploratori ai stărilor modificate de conştiinţă.

Ceea ce l-a intrigat cel mai mult pe Culianu a fost posibilitatea de a anula o viziune asupra lumii şi de a o înlocui. A decis să ilustreze o serie de viziuni de pe parcursul istoriei. Câte concepţii nu a iradiat şamanismul! Câte tărâmuri ale morţii nu s-au arătat fanteziei umane în Oceania – ţinuturi unde suferă cei care nu au ucis niciodată, femeile care nu s-au tatuat, bărbaţii care n-au vrut să li se perforeze urechile.

Culianu a împărţit şamanismul în cel al crescătorilor de animale, prerogativă masculină, care conduce în înaltul cerurilor, şi cel al agricultorilor, rezervat femeilor, impregnat de senzualitate. Apoi a indicat noile drumuri deschise de Carlo Ginzburg în descoperirea de noi lumi, plecând de la şamanism.

În Sumerul anului 4.000 a. C. ia naştere lumea lui Ghilgameş, „care a văzut totul”, destinată a intra în tradiţiile eschimoşilor, tunguşilor şi algonchinienilor.

În Egiptul antic templele erau teatre cu divinităţi, adică statui, pe care însă credincioşii le spălau, le hrăneau, le făceau să călătorească, reuşind astfel să ajungă în alte lumi.

În China erau oameni care urcau în împărăţia Nemuritorilor lepădând din greutate, bând elixire, căzând în catalepsie. Preoţii, la început femei, apoi bărbaţi, erau marii exploratori şi tradiţia se continuă până astăzi. Alan Elliot a cercetat această tradiţie la Singapore, David Jordan şi Michael Saso i-au studiat prezenţa în Taiwan, unde sunt atât de frecvente căsătoriile cu spirite, în timp ce John Lagerwey a ilustrat plimbările de azi printre astre.

La *amanita muscaria* au recurs oare preoţii vedici pentru a coborî printre strămoşi ori a urca printre zei? Aşa repetă Culianu, împreună cu Wasson. În lumea budistă el explorează spaţiul dintre *nirvāṇa* şi lumea pământească,

până la dezvoltarea marilor romane chinezeşti în secolul al XVI-lea.

Gignoux şi Gherardo Gnoli îl însoţesc pe Culianu în lumea iraniană, unde Virăz se eliberează graţie vinului şi marijuanei. Dar şi mai vast este domeniul grecesc, de la călătoriile lui Ulise şi până la incubaţiile din templele lui Asclepios, de la marii iatromanţi până la cel mai mare povestitor al lumilor supraumane, Plutarh.

Culianu trece apoi la apocalipse, în perspectiva deschisă în 1979 de J. Collins; le surprinde la originea lor, urmărind evoluţia misticii ebraice, pe care Scholem o studiase numai parţial. Abia cu Ithamar Gruenwald s-a început disecţia tehnicilor mistice care calchiau apropierea de templul din Ierusalim. Asemenea premise vor da naştere, prin numerologie şi gramatologie, Cabalei; iar pe această cale, Culianu trimite la bunul său prieten, şi el tot de origine română, Moshe Idel, cel care l-a dezvăluit pe Abulafia. Abulafia a descoperit posibilitatea unirii cu Dumnezeu în ebraism prin „dezlegarea nodurilor", expresie luată din cartea lui Daniel, unde se vorbeşte despre capacitatea pe care o avea Daniel de a desface nodurile magice cărora omul le este sclav. Abulafia precizează care sunt acestea: spaţiu, timp, personalitate. Cel care se concentrează asupra lui Dumnezeu se desparte de acele servituţi şi se uneşte cu Dumnezeu.

Un discipol al lui Abulafia vorbeşte şi de nodurile concupiscentei şi ale mâniei. Pentru a-şi atinge acest scop, Abulafia nu predica în ultima sa perioadă de activitate asceza: deoarece lupta interioară a omului se desfăşoară între intelect şi imaginaţie, va fi suficient să se întărească intelectul, care trebuie călărit ca un bidiviu, în vreme ce imaginaţia va rămâne pasivă, alături de el. Această deschidere nu va mai exista la discipolii lui Abulafia, care vor suferi influenţa sufită. Idei insistă asupra folosirii constante de către Abulafia a metaforelor sexuale: unirea dintre Dumnezeu şi om e similară celei dintre bărbat şi

femeie. Iar dacă actul acesta poate să pară ridicol, cu atât mai mult va servi la dislocarea atenţiei minţii, deschizând-o pe aceasta către noutatea supremei cunoaşteri şi uniri. Printre căile deschise gaţie cercetărilor lui Idei se numără şi studierea cu toată acurateţea a funcţiei pe care o asumă muzica în cadrul experienţei mistice, legată poate de semnele vocalice plasate dedesubtul literelor. Ea se asociază tremurului de care e cuprins misticul, iruperii în el a unei lumini ce sfârşeşte prin a emana din propria lui persoană.

Culianu se întoarce apoi la călătoriile planetare ale latinităţii târzii, care vor duce la ascensiunile lui Ficino, în vreme ce călătoriile lui Pavel vor duce la irlandezi şi la legenda urcării lui Mahomed la ceruri, până la superba culme care este *Divina Comedie*, care s-ar fi putut desfăşura în oricare din epocile precedente. Câtă unitate în această multiplicitate milenară!

Ultima operă a lui Culianu provenea din contactul cu mediul Universităţii din Chicago, unde, în ajunul asasinării sale, convocase o întrunire ştiinţifică extraordinară: îi putem citi astăzi, măcar în parte, lucrările, în volumul îngrijit de John J. Collins şi Michael Fishbane (la editura SUNY, New York, 1995) care poartă titlul *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*. Printre autori figurează în primul rând Moshe Idel, cu *PaRDea*: *Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics*. PaRDea înseamnă *Peshat,* sens literal; *Remez* – semn; *Derash* – omilie; *Sod* – secret: un acronim. A fost interpretat ca preluare a cvadruplei metode creştine de interpretare a Scripturii, dar s-a renunţat la această teză, şi din cauză că cele patru sectoare nu corespund exact. Astăzi se preferă să se afirme cel mult că PaRDea adună şi unifică întreg evantaiul de interpretări posibile, făcându-le să culmineze în secretul cabalistic, care corespunde emanării de la Dumnezeu, *azilut*, în timp ce semnul corespunde creaţiei, omilia – formării, sensul literal – facturii cosmosului.

Alături de PaRDea mai trebuie să amintim examinarea textului prin intermediul unui microscop, care îl scrutează literă cu literă, precum şi prin intermediul unui telescop, care îl observă ca pe o imensă icoană ce dezvăluie intenţia divină. La sfârşit se va parveni la înţelegerea hasidismului lui Rabbi Joseph Moses din Zbarov, care susţine că adevăratul cititor va ajunge să se identifice cu Dumnezeul infinit.

Tzvi Abush de la Brandeis University examinează operaţiunile magice babiloniene *maqlu*, care îl preschimbă pe cel ce le săvârşeşte într-un astru nocturn, aşteptând să fie purificat de lumina aurorală. Pentru a îndeplini operaţiunile *maqlu*, magul trebuie să rămână treaz ca să se poată apăra de vrăjitoarele nopţii, azvârlindu-le în pustiul întunecat al stepei, unde se vor preface în vânturi distrugătoare. Esenţial este să se atingă o stare anumită, pornind de la care se poate urca la ceruri sau coborî în infern. Această idee se va răspândi apoi peste tot. E vorba de hotarul între veghe şi somn, pe care se poziţionează cei destinaţi a merge mai departe, în mistica ebraică a fost punctul de la care era îngăduit să se „coboare în ascunziş”. În Grecia va fi refugiul unde coboară eroul trac Zalmoxis, după ce şi l-a pregătit cu grijă, încăpere subterană unde a trăit treizeci de ani oferind învăţătură. Potrivit lui Diogenes Laertios, şi Pitagora îşi pregătise un asemenea refugiu la Crotona, de unde reapăruse extrem de slab, după ce vizitase Hadesul. Apoi a urcat pe muntele Ida, însoţit de Epimenide, coborând în peştera lui Zeus. Tot astfel, misticii evrei au „coborât în ascunziş” pentru a-l vedea pe Dumnezeu pe tron, înveşmântat în slavă. În doctrina creştină, Cristos săvârşeşte ascensiunea adiacentă coborârii în Hades, de unde îi salvează pe cei drepţi.

Martiriul primilor creştini reprezintă o experienţă a catabazei care se suprapune şi se confundă cu anabaza. Arthur Droge de la Universitatea din Chicago tratează

despre acest subiect în eseul său, unde examinează martirajul suferit de Perpetua şi Felicia, precum şi alte mărturii asupra torturilor căutate şi savurate (*The Crown of Immortality*).

Alan Segal a aprofundat, în *Paul and the Begining cflewish Mysticism*, aceeaşi temă, bazându-se pe mărturiile lui Pavel; culminează aici referinţele conţinute în scrierile de la Qumran asupra experienţelor mistice din apropierea morţii: suprapuneri de viziune, de la catabază la anabază, identificări cu Cristos torturat şi crucificat şi cu Cristos reînviat şi înveşmântat în slava lui Dumnezeu, moartea şi reînvierea unificate, coborârea în ascunziş şi urcarea la ceruri îmbinate, într-o transformare radicală a persoanei. Nu trebuie să ne scape felul în care toate acestea se suprapun peste rezultatele interpretării ultime a eliberării hinduse prin opera lui Som Raj Gupta, care comentează Upanişadele drept invitaţii la identificarea cu-moartea şi deci cu posibilitatea unei transformări extraverbale radicale şi absolute. În tradiţia ebraică paralela se face cu Ezechiel, tragedianul din secolul al II-lea a. C., şi cu versiunea dată de el privind întâlnirea, prin catabază, a omului sau a luminii venerabile, *phos gennaios*, care îi întinde lui Moise sceptrul, invitându-l să şadă alături de sine ca fiu al omului pe tronul divin; de altfel, Filon vorbeşte despre urcarea la Dumnezeu, prin care se realizează o coparticipare la divinitate. În epistola a doua către Corinteni şi în cea către Galateni, Pavel îşi descrie călătoria – „cu trupul, afară din trup, nu ştiu” – în care a luat forma lui Dumnezeu şi trup de slavă. Credincioşii se preschimbă în imagini ale lui Cristos (îngeri, astre), în timp ce necredincioşii nici nu-şi dau seama de metamorfoză. În epistola către Filipeni (3, 10) se vorbeşte despre devenirea asemeni lui Cristos (*symmorphizomenos*) în puterea de a reînvia şi de a muri pe cruce. Pentru a se ajunge la aceste transformări mistice trebuie să se treacă prin botezul în *miqweh* sau baia sacră.

Această fuziune între catabază şi anabază, între moarte şi resurecţie, este abordată de Martha Himmelfarb de la Princeton, care examinează în *The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World* opera lui Morton Smith, descoperitorul figurii lui Cristos-şaman, pe care a ilustrat-o prin suprapunerea textelor despre urcarea la ceruri de provenienţă ebraică şi mithraică, la care mai trebuie adăugate şi textele magice pe papirus, potrivit cărora unui scarabeu solar i se dă un venin, iar cadavrul lui e îmbălsămat cu ulei de trandafir şi cu smirnă, vin de Mendès şi bucăţi de in şi îngropat apoi într-un câmp unde se cultivă fasole. După trei zile de păstrare strictă a purităţii, calculându-se poziţia astrologică propice, se linge de pe o frunză de măghiran un nume alcătuit din opt litere, scris cu sucul ierbii *kentritis*, miere şi smirnă. Pentru a putea decola spre înălţimi mai trebuie intonate cântări şi etalate peceţi, ţinând tot timpul capul între genunchi, pe nemâncate şi plângând amarnic.

Michael Fishbane, profesor la Chicago, analizează funcţiunile morţii ca poartă de trecere spre divinizare, examinând exegeza Psalmului 43, 24: „Că pentru Tine suntem ucişi toată ziua, socotiţi am fost ca nişte oi de junghiere”. Rabbi Joseph Galileeanul l-a pus în relaţie cu Psalmul 109, 22 [108, 21]: „Izbăveşte-mă, că sărac şi sărman sunt eu şi inima mea s-a tulburat înăuntrul meu”. Un martiriu în care stingerea instinctivităţii, tortură cotidiană, joacă rolul morţii. E important să amintim şi *substituţia* printr-un act care moşteneşte toate funcţiile celui substituit. Pe cabalistul Moses Hayyim Luzzato, care a sugerat în secolul al XVIII-lea substituirea devoţiunii faţă de Dumnezeu cu acceptarea suferinţelor şi umilirilor. Există preceptul de a se recita *Shema*, precum Aqiba în momentul martiriului, acceptând moartea, unificând arborele morţii cu cel al vieţii, anabaza cu catabaza. Cel care recită acele versete eliberează sufletele înlănţuite, preschimbându-le în ape feminine şi înălţându-le totodată

printre *sefirot* până la virilitatea divină. Se azvârle în abisul plin de primejdii pentru a smulge realului aceste modificări metafizice, eliberând partea lui Dumnezeu prinsă în capcană, provocând o hierogamie în ceruri.

În tratatul său despre extaz, Rabbi Dov Baer situează intenţia de a opera acest miracol al morţii deasupra recitării înseşi şi chiar a extazului care o însoţeşte, cu condiţia să nu fie vorba de un act de imaginaţie, ci de o autentică aparentă de moarte. E necesar să se rămână în condiţia de moarte, într-un somn adânc al tuturor părţilor sufletului inferioare celei supreme, care este unirea cu Dumnezeu, atingându-se insensibilitatea la durere. Este condiţia martirilor Bisericii dintâi. Această temă este tratată în lucrarea lui Fishbane *The Kiss of God. Spiritual and Mystical Death în Judaism* (Seattle 1993). Elliot Wolfson abordează în *Weeping, Death and Spiritual Ascent* în *Sixteenth-Century Jewish Mysticism* tema ofrandei de lacrimi în comunitatea din Safed, respingând ideea lui Scholem care o considera un nucleu autonom şi inovator. În realitate e vorba de preluarea unor atitudini deja sedimentate, cum ar fi conversaţia cu mentorul angelic a lui care sau viziunile îngereşti ale lui Hayyim Vital, dar mai ales ridicarea la cer cu abandonul trupului, însoţită de contactele şi unirile cu forţele sefirotice considerate superioare studiului Torei, deoarece în acest fel se produc modificări metafizice ale realului, mai presus de orice preocupare pentru propria perfecţionare personală, producându-se reunificarea cu sufletele rătăcite care se salvează coborând: împreună cu ele are loc prefacerea în ape feminine, care se înalţă spre a excita falusul divin. Vital utiliza tehnica plânsului, intensificând lăcrimarea pe măsură ce se înălţa în somnul mistic, separându-se tot mai mult de trup. Şuvoiul de plâns deschide larg poarta cunoaşterii (*Binăh*), şi conduce către înţelepciune (*Hokmăh*); somnul, simulare a morţii, aduce cunoaşterea morţii.

Ca un sigiliu al cărţii, Culianu a scris două pagini publicate în numărul din iunie 1991 al revistei *Leg gere*: îşi expunea părerea că în câteva mii de ani vor dispărea religiile încă vii în mijlocul nostru şi vor rămâne numai ştiinţa şi „extraordinara tehnologie a lumilor virtuale”, dar, cu toate astea, flora şi fauna religioase create de strămoşii noştri trebuie să fie studiate în profunzime, religiile constituind cele mai simple programe globale care dau posibilitatea de a înţelege modul social de funcţionare a minţilor.

Cu aceste ultime, curajoase, vizionare cuvinte, glasul lui Culianu amuţeşte, moartea îl absoarbe în tăcerea ei. Un sentiment de atroce absenţă le rămâne celor, puţini sau mulţi, obişnuiţi, de prea scurtă vreme, să asculte cu atenţie acea acurată demonstraţie a universului, umoristică în aparenţă, riguroasă în esenţă, capabilă de asimilarea a tot ceea ce se spusese vreodată pe o temă, dispusă să exploreze până în punctele extreme numeroasele şi contradictoriile dimensiuni ale fiinţei. Cunoştea istoria cum puţini o cunosc, dar ştia să-i distingă şi caracterul îndoielnic, ineliminabila echivocitate, labirintul infinit de filoane suprapuse, precum şi să nu-i uite originea, fatalmente ascunsă în întuneric.

A murit abia trecut de pragul maturităţii. Miezul scrisului său de proză narativă urma abia să fie dezvăluit. Dar deja prezenţa lui umplea inimile de bucurie, scriitura lui sprintenă şi sigură aducea o mângâiere durabilă, iar adâncul spiritului său se întrevedea fierbinte şi glacial totodată, în chipul magului din *De vinculis*. În amintirea mea rămâne ca cel pe care aş fi putut visa să-l creez.

Traducere din italiană de Corina Popescu

Note

1. *Pasupatra Sutra*, trad. it. R. Gnoli, III, pp. 1 – 19.

2. „La religione come strumento di potere”, în *Verifiche*, IV, 1975, pp. 3 – 4. Ulterior a apărut în *Iter în silvis*, Messina, 1981, vol. I.

3. „Romantisme acosmique chez Mihai Eminescu”, în *Neophilologus*, 1979, 1.

4. *Veriti segrete esposte în evidenta*, Venezia, 1990, pp. 87 – 88. Mă referisem la strânsa afinitate a lui Bruno cu tantrismul în *Meraviglie della natura*, Venezia, 1991 (prima ed. 1975), p. 307. Lucrarea lui Culianu a apărut în Italia la Ed. Il Saggiatore.

5. / miti dei dualismi occidentali, Milano, Jaca Book, 1989.

6. La collezione di smeraldi. Milano, 1989.

7. G. Marchiano, Un uomo per altre latitudini: Joan Petru Culianu, în S. Zecchi (coord.), Estetica. Oriente e Occidente, Bologna, 1993.

8. I.R. Culianu, „Lo gnosticismo oggi”, în *l'umană awentura*, iarna-primăvara 1990 – 1991, pp. 84 – 85.

Istoria unui interviu, după zece ani

Gabriela Adameşteanu

Întâlniri întâmplătoare în septembrie 1990, când mă pregăteam să particip la *International Writing Program* din Iowa City, cunoştinţele mele despre lumea actuală, în general, şi despre lumea culturală a exilului, în special, erau nesistematice şi lacunare.

Cea mai mare parte a lor provenea de la Europa Liberă, post pe care însă începusem să-l ascult doar după mijlocul anilor '80. Şi condiţiile mele anterioare de locuit, şi apolitismul meu „de protecţie” mă ţinuseră până atunci departe de această sursă de informaţie, „obligatorie”, în România ceauşistă, dacă voiai să fii, cât de cât, informat.

Aşa se face că, până în toamna lui 1990, nu am ştiut nimic despre Ioan Petru Culianu, în afara faptului că trăia în Occident.

Îl auzisem însă la Europa Liberă, vorbind, cu o voce scăzută (emoţionantă prin ea însăşi şi prin ceea ce rostea), la moartea lui Mircea Eliade.

Bruiat şi fragmentar, textul se păstrase în amintirea mea, pentru că dădea morţii şansa consolatoare a plecării

într-un alt limb. Cel puţin eu aşa l-am păstrat, confuz, în minte, şi am evitat să-l recitesc de atunci, ca să nu descopăr că adăugasem atât de mult de la mine, încât îl deformasem total.

Mi-e greu să traduc acum, într-un limbaj logic, „mesajul” textului lui Culianu, receptat de mine în acel moment. Intră în el fantasticul prozei lui Eliade, straniul moment al incendierii bibliotecii lui şi, aşa cum se petrece la orice lectură, detalii din propria mea biografie: mitologia savantului român care s-a impus în Vest, curiozitatea trezită de reiatările prietenilor care îl cunoscuseră la Paris şi fuseseră impresionaţi de generozitatea şi atenţia lui faţă de România.

Şi, nu în ultimul rând, interesul meu faţă de spaţiile culturale ale altor continente, îndeosebi cel indian, pe care îl dobândisem citind, în adolescenţă, *Maitreyi*.

Îmi amintesc vag acel exemplar fără copertă, cu pagini îngălbenite, care trebuie să-mi fi căzut în mână în timp ce scotoceam un cufăr de cărţi vechi, interzise sau cel puţin fără circulaţie, din casa unei colege de liceu.

Descoperisem atunci o carte, nu un autor.

Cum Mircea Eliade era eliminat la ora aceea din memoria publică şi nici în casa noastră numele lui nu era pomenit, semn că tatăl meu şi fraţii lui nu fuseseră „fani” ai „criterioniştilor” (al lui Mircea Eliade era unchiul meu din exil, numai că eu nu ştiam pe atunci), nu am reţinut numele autorului. L-am păstrat în minte, ca pe o ciudăţenie, doar pe cel al cărţii pe care eram înclinată s-o cataloghez, în mintea mea, drept una „oarecare”, ca romanele de consum ale lui Ionel Teodoreanu.

Mai târziu m-am gândit că aşa sunt multe (sau toate) romanele lui Eliade, scrise când s-a aflat în România.

Am avut confirmarea acestui diagnostic ce poate părea sever citind, peste ani, în memoriile sale, mărturisirea că a scris literatură foarte repede, presat de scadenţe financiare.

În acel timp priveam literatura ca pe o religie căreia îi sacrifici (aproape) totul şi confesiunea l-a plasat pe Mircea Eliade ca scriitor, oricât poate părea de riscat ce spun acum, când cota lui literară este în creştere la noi, într-o categorie inferioară. Ca mulţi dintre cititorii constanţi ai cronicilor literare care stabileau implicite şi explicite cote (o bursă orală, cu circulaţie în viaţa literară şi în atribuirea premiilor), căpătasem şi eu obiceiul să construiesc ierarhii literare, de uz personal.

Nu doar reaşezarea lentă a valorilor şi lupta înverşunată ce se dă în acest moment pentru ele, ci şi modul diferit în care mă raportez acum la literatură, mă determină să gândesc azi mult mai precaut. Lumea îmi pare mai imprevizibilă.

Faptul că Eliade a continuat să scrie literatură în exil, în limba română, pare să sugereze o relaţie de altă adâncime cu ea decât am presupus, multă vreme, eu.

Există de altfel în memoriile lui şi un alt pasaj, unul dintre puţinele patetice, printre laconicele, spartanele (de-a dreptul înspăimântătoarele) note despre ce şi cât lucrase zilnic, în momentul de vid şi derută, când conştientizează că a rămas în exil. E la Paris, probabil în 1946, ştie că a început o altă viaţă, în altă limbă. îl citez din memorie.

S-ar putea, scrie Eliade, care munceşte aprig şi nu pare să se îndoiască de reuşita lui de a se însera în noul context, ca peste ani să am în spate rafturi de cărţi (ştiinţifice, fireşte, nota mea), dar ca vocaţia mea să fi fost cea de scriitor român.

Avea aproape 40 de ani, avea în spate un raft de romane, eseuri, texte despre literatură, scrise în limba română, de care se despărţea oficial, fusese lider al generaţiei sale, dar încă nu era sigur în privinţa vocaţiei lui pur literare.

În deceniile care vor urma, poate avea să capete această certitudine, de vreme ce aştepta şi un Nobel.

Dacă am ţinut minte *Maitreyi* suficient de bine

pentru ca peste un deceniu să o identific în bibliografia lui Eliade este prin ceea ce („mutatis mutandis”) avea să fie, poate, una dintre explicaţiile carierei lui internaţionale. El a adus aproape cultura unor spaţii până atunci cvasi-ignorate, misterioase, faţă de care interesul (al Occidentului, al noilor generaţii) creştea. Globul începea să se micşoreze, ne apropiam de *global village*. Este terenul în care se va întâlni cu I.P. Culianu.

Coincidenţe

Scrisesem deja o mare parte a acestei evocări când am confruntat-o cu interviul luat lui I.P. Culianu la 2 decembrie 1990, publicat la 5 aprilie 1991 în revista 22, sub titlul „Lumea est-europeană: o tragică pierdere de timp, de oameni, de energii” şi reprodus în cartea mea de interviuri *Obsesia politicii*, în 1995, cu titlul schimbat: „Am urmărit cu tot mai mare durere ce se întâmplă în România”.

Dacă i-am schimbat titlul, înseamnă că la recitire, prin 1994, când pregăteam textele pentru *Obsesia politicii*, mi s-a părut că el nu rezumă bine interviul. Poate am vrut să evit şi diagnosticul prea tăios care ne anulează total vieţile şi efortul creativ. Felul cum mă raportam eu la realitatea românească se schimbase în cei câţiva ani. De aceea nici titlul ulterior nu-mi mai părea potrivit cu materia interviului: am subliniat interesul (real) al lui Culianu pentru România, dar nu am „prins” ideea lui centrală.

Interviul republicat de mine în *Obsesia politicii* (1995) reprezintă doar fragmentul cel mai mare al unei mai ample discuţii, înregistrată pe o casetă şi jumătate, în seara zilei de 2 decembrie 1990, în Chicago. Mai există o parte a interviului, publicată în vara lui 1991, în *România liberă*. Discuţia noastră fusese mai lungă decât a putut să publice 22, iar eu editasem textul în condiţii improprii, în timp ce zăceam în pat, după accidentul meu de maşină din 3 februarie 1991.

În integralitatea lui, interviul a fost publicat în numărul 21 din 22 mai 2001 al revistei 22, exact la 10 ani după asasinarea lui I.P. Culianu.

Am reluat casetele cu interviul după ce Ioan Petru Culianu a fost ucis, la 21 mai 1991, ca să văd ce rămăsese nepublicat după apariţia din 5 aprilie 1991, în 22.

Când am dat drumul la casetă, am auzit vocea lui Culianu. Reproduc din memorie:

G. A.: Când te întorci în România?

I.P.C.: Am să vin în vară, în iunie, s-o văd pe mama.

Era vară. Era iunie.

Eram afectată de moartea lui, ca de cea a unui prieten, deşi nu stătusem de vorbă decât câteva ore.

Prima casetă am dat-o mamei, Elena Culianu, şi surorii lui, Tereza Petrescu (care nu îl mai văzuse din 1986).

A doua a rămas la mine acasă, într-un maldăr de casete din acei ani, pe care le întrebuinţam la nesfârşit, fiindcă resursele revistei erau, ca întotdeauna, modeste. Când m-am trezit s-o pun deoparte, n-am mai ştiut care este. Păstrez încă o mică speranţă că într-o zi am să o caut metodic şi o să dau de ea. Sunt şanse foarte puţine.

Este singurul interviu făcut lui I.P. Culianu după decembrie 1989. Dacă e privit atent se vede că e mai degrabă o discuţie decât un interviu, tocmai pentru că eu nu ştiam mai nimic despre cel pe care îl intervievam. De aceea este atât de viu şi spontan. Şi de fapt e singurul pe care vocea lui Culianu se distinge clar. Interviul realizat de Andrei Oişteanu în 1984, în condiţii de clandestinitate, nu este la fel de bine păstrat.

Nu mai recitisem interviul cu I.P. Culianu din 1994, când îl pregăteam pentru *Obsesia politicii*. Credeam că îl uitasem, într-un fel chiar aşa era. L-am recitit cu surpriza unui text nou.

Şi totuşi, era foarte bine întipărit în mine. Am fost surprinsă să descopăr în el, deşi mai puţin explicită,

aceeaşi rezervă exprimată puţin mai sus, faţă de proza lui Eliade.

Şi m-a mirat spaţiul relativ mare pe care îl rezervasem, şi în evocare, lui Eliade, la fel ca în interviu. De ce îmi tot lungesc textul despre Culianu vorbind despre Eliade? Mă tot întrebasem, tăind şi adăugând, nemulţumită, dar nereuşind să-l scot pe magistru din cadru.

Scriu acest text ca la proză, prin „amalgamare”, cu detalii care se adună prin „memoria involuntară”. Textul creşte zilnic, organic, cvasi-imperceptibil, se desfac frunze, apar muguri din care vor ieşi ramuri etc.

Este definiţia dată de Culianu în interviu acestui mod de a scrie în care m-am recunoscut imediat:

G.A.: Tu scrii repede?

I.P.C.: Nu… povestirile totdeauna mi-au cerut timp. Ele cresc aşa, puţin câte puţin, ca nişte plante. Probabil că şui.

Aşa se stabileşte comunicarea între oameni: prin similitudini fulgerătoare.

Este singura comparaţie „naturistă” din interviul altminteri foarte alert, plin de referinţe hipertehnologizate. Locul privilegiat îl ocupă în el computerul.

Noi şi lumile noastre închise în computer

I.P.C.: în fond, şi noi, şi lumile noastre suntem în computerul nostru. Conştiinţa noastră e de fapt un ecran tridimensional. Alţii spun că ar avea mai mult de trei dimensiuni. Imaginaţia noastră, chiar conştiinţa noastră, este similară cu ecranul unui computer. Cred că sunt exact operaţiile computerului care creează imagini. Analogia cu computerul funcţionează în măsura în care avem şi un ecran, dar pe de altă parte noi înşine suntem acel computer.

Recitind interviul uitat şi comparându-l cu evocarea pe care o credeam diferită, nouă, dar, spre surpriza mea, îl reproducea în bună măsură, am avut senzaţia că îl

„salvasem” într-un „file” pe care l-am accesat în timp ce încercam să declanşez mecanismele memoriei involuntare pe tema „Culianu”. Impulsurile minţii funcţionaseră, aşa cum spusese şi el, la fel ca nişte comenzi de computer.

Sunt conştientă că acestea sunt doar „vulgarizări” a ceea ce mi-a spus el. Nu sunt câtuşi de puţin pregătită pentru această discuţie care pune probleme filosofice, şi cu atât mai puţin eram pregătită în decembrie 1990.

Atunci computerul era pentru mine un obiect intangibil, abia zărit, misterios, iar filosofia se afla, ca şi acum, foarte departe, pentru că nu am nicio apetenţă pentru ea.

Alert, provocator, şocant de nou faţă de temele româneşti curente, interviul, am constatat la lectură, a rămas incredibil de proaspăt.

Încă încerc să văd „dacă a avut dreptate” pe numeroasele fronturi deschise: telerevoluţia română, rolul KGB în căderea Zidului, omnipotenţa Securităţii în societatea românească, articolele prolegionare ale lui Eliade, problemele unui scriitor în exil, civilizaţia occidentală de azi etc.

Paradoxal, e mai simplu să-mi urmăresc mişcările automate ale minţii, ale memoriei, comparându-le cu comenzile computerului pe care bâjbâi, decât să verific teoriile politice făcute de Culianu, pe baza unor fapte şi date care au rămas, după 11 ani, aproape la fel de ceţoase ca şi atunci.

Culianu vedea nu doar dinamica fiinţei, ci şi mişcările politice de anvergură dirijate (şi anticipate) prin computere.

Nu pot spune că l-am ascultat neîncrezătoare. Nu pot spune nici că m-a convins de altceva decât de originalitatea frapantă a minţii lui.

Nu mai întâlnisem o critică a Securităţii şi a KGB atât de radicală şi atât de articulată, nicio mai nemiloasă distrugere a iluziilor noastre politice din romanticii ani ’90:

Probabil că la un moment dat KGB, lucrând pe supracomputere (sunt nişte maşini care costă zeci de milioane de dolari şi pot să-şi facă un model al lumii pentru câteva zeci de ani sau chiar mai mult), în timpul lui Andropov, a văzut că modelul nu mai ducea nicăieri. Şi atunci şi-au dat seama că, fără a trece la o economie de piaţă, pierderile vor fi mai mari decât câştigul. Ei au dărâmat zidul, ei au început, evident, toate mişcările în ţările-satelit... Ungaria a fost deja folosită de Andropov ca să studieze trecerea la economia de piaţă. Asta l-a determinat să lase cu limbă de moarte KGB să continue pe acest drum. Crezi că Gorbaciov are atâta greutate personală? Nici gând. Ştim cu toţii că un şef de stat e o marionetă.

Teoria lui mătura dintr-odată mitologia revoluţiilor, care devenise noua mea religie, în locul literaturii. Dar nu cumva asistam la o altă mitologie, mai sofisticată doar ca decor? Nu-mi juca feste imaginaţia unui scriitor, pentru că, aşa cum a spus Culianu în interviul amintit, *„toţi suntem scriitori, incluzându-l şi pe Einstein printre noi"*?

G.A.: Ai urmărit ce s-a petrecut în acest timp în România?

I. RC.: Am urmărit cu tot mai mare durere, încă din primăvară. Sau din iarnă. La început n-am avut nicio suspiciune. Am fost cu toţii duşi foarte bine de nas de către cine a organizat marele scenariu pentru Televiziune, început în 22 decembrie 1989. Nu?

G.A. În primele luni ale anului trecut am trăit (ca atâta altă lume) cu impresia că Televiziunea noastră „cea bună" s-a stricat după două săptămâni. Mai târziu m-am gândit că se poate ca totul să fi început chiar cu prima imagine.

I. RC.: Da. Numai că acest scenariu a fost studiat foarte bine. S-a spus că a fost cea mai reuşită şi spectaculoasă operaţie KGB, după retragerea armatelor din Afghanistan. Evident, KGB are o tradiţie destul de

serioasă de succese, mai ales în străinătate. Înăuntrul Uniunii Sovietice se pare că sau cam pierde teren, sau studiază scenarii foarte... neliniştitoare.

Accidentul

La două luni după ce făcusem acest interviu, într-un accident de maşină petrecut la 3 februarie 1991, între Sighet şi Baia Mare, am fost grav rănită: comoţie cerebrală şi fisură de vertebră.

După controale de câteva zile, am renunţat să mă internez. Starea deprimantă a spitalului, aglomerat, tensionat, sărac, din luna februarie 1991, nu mă va ajuta cu nimic, m-am gândit atunci.

Sunt convinsă şi acum că am făcut bine rămânând acasă – o perioadă pe care mi-o amintesc că de mare linişte şi pace.

La început eram copleşită de vizite, deşi ar fi trebuit să fiu protejată, dar oamenii erau curioşi să ştie dacă fusese un simplu accident sau un atentat. Ne întorceam doar de la prima comemorare, de mare anvergură, a celor morţi la Sighet şi aruncaţi în Cimitirul Săracilor. Fuseseră de faţă şi două dintre prinţese, fiicele regelui Mihai.

În maşină se mai aflase un reporter de la *România liberă*, un reprezentant al *Alian* (*ei Civice* locale (chiar şoferul maşinii, cea mai bună probă că ea nu fusese aruncată, dinadins, peste un podeţ fără balustradă, într-o albie de râu) şi Emil Constantinescu, la vremea aceea doar vicepreşedinte al *Alianţei Civice*, despre care nimeni nu ar fi crezut că va fi preşedintele României, peste cinci ani.

Eu însă am fost singura rănită. M-a îngrijit admirabil doctorul Nae Constantinescu, cel care îmi detectase şi fisura de vertebră. Îmi interzisese însă drastic să citesc sau să lucrez, rişti să-ţi periclitezi vindecarea, mi-a spus.

Nu ştiu de ce nu l-am ascultat, nu sunt prea vitează, de felul meu, dar ţin la lucrul pe care îl fac. Venisem din America cu un şir întreg de interviuri (Matei Călinescu, Ioan Petru Culianu, Virgil Nemoianu, Vladimir

Tismăneanu, Norman Manea, Mihai Botez, Dorin Tudoran) şi pe unele le-am lucrat, bolnavă, convalescentă, metodic, la rând. Au apărut, cred, în ordinea în care le luasem.

Ştiu că la început lucram câte zece minute şi adormeam, istovită. Doctorul s-a supărat îngrozitor când a aflat ce fac şi, ca să mă convingă să încetez, mi-a strigat*:* *„Înţelege că n-o să mai ai creier de performanţă*!*”*

„Cu creierul pe care îl mai aveam”, am lucrat cu multă plăcere interviul luat lui Culianu. Era „foarte tare”, mai ales pentru acel timp. Vizitele se răriseră, nu mai eram un subiect de senzaţie, dar mai primeam telefoane sau mesaje de la prieteni din străinătate, impresionaţi de ce mi se întâmplase. Un astfel de mesaj cred că a venit şi de la Culianu.

Fireşte, eu, din patul în care zăceam, nu aveam habar de felul cum erau puse în pagină textele mele: deciziile de acest fel se luau la redacţie. Interviul cu Culianu a „căzut” exact în săptămâna de Paşte şi în redacţie s-a decis ilustrarea lui cu iconografie religioasă cu aluzii la Răstignire. Textul nu are nicio legătură cu modul în care a fost ilustrat, dimpotrivă, este cât se poate de laic. Mi s-a transmis mai târziu că doamna Culianu a fost îngrozitor de şocată văzând cum arăta pagina din 22, care i-a transmis presimţiri negre legate de soarta fiului său.

Dacă nu aş fi lucrat interviul în timp ce eram încă foarte bolnavă, probabil Culianu nu ar mai fi ajuns să-l vadă, ţinând seama de lentoarea cu care funcţiona, la acea vreme, poşta între România şi Statele Unite.

Sau, în niciun caz, nu ar mai fi existat schimbul de mesaje între noi.

Am început să ies din casă doar după publicarea interviului, în aprilie 1991. Nu eram încă în stare să stau în picioare mai mult de două ore, un interval de timp care, însă, creştea zilnic cu câteva minute.

Într-o zi am ajuns până la Casa Scriitorilor (era pe atunci la Casa Vernescu), nu mai ţin minte ce act îmi

trebuia de acolo. Mircea Dinescu, cu care până atunci avusesem o relaţie amicală, mi-a reproşat pe un ton ridicat, în stilul lui, că am început să public în 22 texte asemănătoare cu cele din *România Mare*. Mi-a trebuit un timp ca să înţeleg că era supărat din cauza interviului meu cu Culianu, probabil chiar din cauza pasajelor citate mai sus.

Dar chiar în interviu eu încercasem să previn o asemenea confuzie:

G.A.: Dar aceasta este şi teza României Mari: că nu a existat revoluţie. Şi totuşi lumea a ieşit spontan în stradă.

I.P.C.: Nu ştiu care sunt concluziile pe care le trage România Mare. Eu trag concluzia că România Mare există tocmai pentru că nu a fost o revoluţie. Dacă ar fi fost o revoluţie, România Mare n-ar fi existat. Sigur că lumea a ieşit în stradă, numai că şi asta era prevăzut în scenariu. Cred că din punctul de vedere al scenariului a fost o mare reuşită. Dar, cum pe urmă corespondenţii occidentali au început să sesizeze incongruentele, începând de la victimele care nu erau victime, ci erau morga şi… G.A.: Dar au murit peste 1.000 de oameni…

I.P.C.: Da, dar cum au murit unii este foarte curios. Deşi Securitatea se dăduse de partea Guvernului provizoriu, autobuze de Securitate erau trimise în sprijinul armatei, armata deschidea focul şi tot autobuzul cădea. Din câte am înţeles, multe dintre victime erau sau inuule sau gândite diabolic – ca să creeze sânge. Este planul cel mai teribil care se putea studia şi duce la îndeplinire. G.A.: Dar de ce trebuia făcut cu atâta sânge?

I.P.C.: Nu ştiu. O fi specificul naţional. Dacă dictatura lui Ceauşescu formează specificul naţional, atunci ceva sânge sigur că era necesar. Dar acestea sunt doar ipoteze.

Ipotezele pot fi cântărite şi astăzi, când „adevărul din decembrie” îşi pierde zilnic din interes, dar modul cum funcţionează justiţia şi intervenţiile politice, inclusiv de ultimă oră, asupra ei, păstrează aceleaşi semne de

întrebare asupra evenimentelor.

Pentru România 2001, interviul din 5 aprilie 1991 luat lui I.P. Culianu are o tristă actualitate. Încă un exemplu:

G.A.: Matei Călinescu spune că Securitatea controlează acum doar părţi, nu mai controlează întregul societăţii.

I.P.C.: Are dreptate. Numai că Securitatea creează diversiuni, domină poliuca naţionalistă, domină mijloacele de comunicare. Şi are o putere de influenţă extraordrinară. Ei pot mereu spune: în fond, noi am făcut-o, şi de aceea nu puteţi ridica nicio pretenţie. Acum îmi dau seama de ce

România Mare poate să sprijine aceeaşi teză ca mine, dar cu concluzii total opuse.

G.A.: De aceea se încearcă reabilitarea „bunei noastre Securităţi”, care ne-a scăpat de Ceauşescu.

I.P.C.: Deci acum cineva trebuie să vă scape de Securitate. G.A.: Ai un scenariu?

I.P.C.: Vom trăi şi vom vedea. S-ar putea ca totuşi, până la urmă, raţiunile de ordin economic să primeze.

N-a mai trăit decât o lună şi jumătate. Au trecut zece ani şi raţiunile de ordin economic tot nu primează.

Vremea mitologiilor

Textul lui Culianu rostit la Europa Liberă, la moartea lui Mircea Eliade, suna consolator pentru ascultătorii care nu avuseseră şansa să-l citească sau să-l întâlnească. După un prim volum, apărut cu greu, următoarele din *Istoria religiilor*, traduse de Cezar Baltag (fructul probabil al participării, în anii ’70, la acelaşi International Writing Program din Iowa City, la care urma să fim, în 1990, Mircea Cărtărescu şi cu mine), au fost oprite, ceea ce le-a sporit atracţia. (Sunt anii când studentul I.P. Culianu, aflat în România, a intrat în corespondenţă cu redescoperitul Mircea Eliade, viitorul său magistru).

Oricum, chiar şi prin aceste aşteptări frustrate, noi, cei din ţară, îl aşezasem pe Mircea Eliade în panteonul

mitologiei noastre culturale, fără să-l fi citit, altfel decât sporadic, fără să-l fi întâlnit.

Simplist, era legenda savantului român care a căpătat recunoaştere în Occident, plecând din România, căzută în cursa istoriei. În acelaşi model mitologic avea să intre şi Culianu (fapt evident şi la cea de a 10-a comemorare a asasinării lui); din păcate, acest lucru s-a petrecut doar după moartea lui.

Am fost şocată de moartea lui Mircea Eliade. Pierdusem deci şansa să îl întâlnesc pe semizeu. Dar România nu îl pierduse, şi nici el nu fusese distrus, anihilat de moartea nedreaptă: aşa spusese Culianu.

Culianu transmisese imaginea liniştitoare a unui Mircea Eliade plecat într-un spaţiu înalt, după ce fusese asediat de probele stranii ale despărţirii de fiinţa sa (arderea bibliotecii). Aşadar, nu banala moarte, ci sugestia intrării într-un tărâm cu reguli esoterice, în care erau iniţiaţi amândoi – şi cel ce plecase, şi cel ce vorbea.

Neştiind nimic despre Culianu în afara acestor fraze care îl plasau într-un loc privilegiat, de unde părea că poate primi şi transmite mesaje esenţiale, eliberate de rigorile de timp şi spaţiu, mi l-am imaginat bătrân. Mai bătrân decât Eliade, care pentru mine rămăsese cu chipul, relativ tânăr, din *Istoria literaturii* a lui Călinescu.

Imaginea unui om încovoiat de vârstă, cu părul alb, cu un surâs primitor întins peste ridurile feţei, este cea pe care o aveam în minte atunci când am format numărul din Chicago al lui Ioan Petru Culianu la telefonul lipit de peretele vestibulului din garsoniera de la Mayflower, din Iowa City.

Surprize

Dacă la realităţile americane am ajuns târziu şi superficial, la românii din America am avut mult mai uşor acces. Din ’90 şi până azi, „recuperarea exilului” a însemnat o prioritate a mea, personală. Am fost obsedată că cei care au plecat trebuie să se întoarcă în literatura

română. Suferisem pentru fiecare plecare a prietenilor, a colegilor de literatură, pentru dispariţia cărţilor lor din circuitul public şi abia am aşteptat să-i revăd sau să-i cunosc pe cei neîntâlniţi niciodată.

Exilul Americii îmi era în 1990 cvasi-necunoscut. Pentru distanţele americane, Bloomington (unde se afla Matei Călinescu) şi Chicago (unde se afla Ioan Petru Culianu) însemna însă „în apropiere”.

Cum am ajuns să am în mână telefoanele lor? Bănuiesc că de la Dan Cristea la care mergeam în vizită, în Iowa City, unde se afla pe atunci, împreună cu Mircea Cărtărescu. Cred că Dan Cristea ne-a sfătuit să îi întâlnim pe cei cu care, dacă istoria nu ne-ar fi separat, am fi fost colegi în viaţa literară.

Au fost amândoi fireşti, prietenoşi, la telefon. La Bloomington, împreună cu Matei Călinescu, am proiectat vizita la Chicago: să mergem acasă la Mircea Eliade, s-o cunoaştem pe Christinel Eliade şi să-l întâlnim acolo şi pe Culianu.

Vorbisem deja cu I.P. Culianu să-i iau interviul la Chicago, în casa lui Eliade. Cu doar vreo două săptămâni înainte de vizita noastră la Chicago, însă, Culianu mi-a telefonat ca să-mi spună că va trebui să plece din Chicago chiar în ziua când urma să sosim noi. Interviul a fost amânat pentru altă dată, probabil la sfârşitul programului din Iowa City, care prin tradiţie se încheia cu o călătorie prin America.

La începutul lui decembrie 1990, aşa cum făcuse cu toate seriile anterioare de „fellows”, International Writing Program ne-a dat bani şi sprijin logistic pentru această călătorie în trei oraşe din Statele Unite, a căror alegere rămânea la dispoziţia noastră. Eu am ales San Francisco, Washington şi New York, Mircea a ales San Francisco, New Orleans şi New York. O parte din călătorie am făcut-o împreună.

— De ce să te întorci pe acelaşi drum, prin Chicago,

un oraş pe care l-ai mai văzut, doar pentru un interviu? m-a întrebat, perfect raţional, Mircea Cărtărescu, care ocolea America prin sud şi urma să se oprească la New Orleans. Vino cu mine şi o să-l cunoaştem pe Andrei Codrescu. De acum înainte o să mai ai nenumărate ocazii să-l întâlneşti pe Culianu şi ai să-i iei atunci interviul, mi-a spus Mircea.

N-am putut să-i dau un răspuns la fel de raţional. Lumea părea atunci deschisă şi eternă. Ca să-l întâlnesc pe Culianu trebuia să ocolesc jumătate din America, de pe Coasta de Vest în Midwest, înapoi. îi promisesem lui Culianu acest interviu şi, de regulă, mă ţin de promisiuni, dar, pe de altă parte, el era un necunoscut pentru mine şi puteam să schimb întâlnirea, aşa cum făcuse şi el. Puteam şi să renunţ la ea.

N-am renunţat şi m-am întors singură din San Francisco în Chicago, unde urma să mă opresc doar o seară, numai pentru acel interviu.

După ce totul a fost „bătut în cuie”, aveam bilete de avion şi rezervări de hoteluri, în ziare şi la televizor a apărut predicţia unui cutremur care urma să aibă loc chiar în perimetrul unde mă întorceam eu (Chicago, Iowa, Indiana) şi chiar în acele zile. După 4 martie 1977 am rămas, ca mulţi români, cu spaima de cutremure. Acum aş fi renunţat la întoarcerea prin Chicago şi la acel interviu, dar nu mai puteam face nimic, şi mi-am continuat drumul, cu o anumită anxietate.

Ziarele erau pline de informaţii pe tema cutremurului, în ziua respectivă copiii nu au mers la şcoală, s-au luat tot felul de măsuri de siguranţă... Cutremurul nu a avut loc, autorul predicţiei, care în cazul unui cutremur pe Coasta de Vest, cu câţiva ani înainte, o nimerise, atunci a dat-o în bară. În schimb, a căzut o ninsoare enormă în noaptea de 2 spre 3 decembrie 1990, după ce mă întâlnisem cu Culianu şi făcusem interviul. Am luat, aşa cum convenisem, un shut*tle pân*ă la aeroport, dar acolo am descoperit că zborurile se anulau, unul după

altul. Am rămas până noaptea târziu în aeroportul din Chicago, ceilalţi călători au plecat la hoteluri, urmând să li se ramburseze mai târziu costul cheltuielii neprevăzute. Pentru mine acest lucru, la vremea aceea, părea imposibil, urma să plec foarte curând în acea gaură neagră numită România. Într-un târziu am fost condusă la un Holliday Inn de lângă aeroport, de unde am auzit avioanele, plecând şi venind toată noaptea. Nu aveam ceas deşteptător (desigur, din vina mea): mă învăţasem să mă trezesc singură la ora la care voiam, cu un mic efort de concentrare înainte să adorm. Am descoperit în America (şi astfel) câte posibilităţi neexplorate are făptura noastră – un adevărat computer, după spusele lui Culianu.

În Iowa City aveam să ajung abia a doua zi, spre seară, cu bagajele venind întârziate, după mine. Pe ultima porţiune de şosea, am văzut nenumărate maşini abandonate şi îngropate în zăpada înaltă, ca nişte jucării.

Aventurile acestea m-au îndepărtat de Culianu, cu care nu am mai vorbit, deşi stabilisem în seara interviului să îi telefonez a doua zi, ceea ce am încercat o vreme din aeroport, în timp ce pândeam zborurile anulate. N-am reuşit, probabil nu făceam bine prefixul şi am renunţat.

Convorbirea noastră s-a rezumat la cea înregistrată pe casete.

Prea tânăr sau prea bătrân îmi explic astăzi faptul că îl imaginasem bătrân pe Culianu, după ce îl ascultasem vorbind la moartea lui Eliade, prin stilistica lui atemporală – poate contaminată de lexicul exilului.

În schimb, când aveam să-l întâlnesc, în seara de 2 decembrie 1990, în Chicago, mi s-a părut atât de tânăr încât prima întrebare pe care i-am pus-o la începutul interviului a fost:

— Câţi ani aveai când ai plecat din ţară?

— „22, ca revista voastră” – mi-a răspuns.

Avea de fapt 40 de ani, dar i-am dat zece mai puţin. I-am pus această întrebare şi pentru că fusesem frapată de

naturaleţea cu care se mişca în spaţiul american. Nu am văzut pe el marca exilului, pe care mi se păruse că o întrezăresc la aproape toţi ceilalţi. L-am comparat, în minte, cu unchiul meu, Dinu Adameşteanu, care plecase din România la 24 de ani, iar atunci când l-am cunoscut şi se apropia de 60, părea crescut din solul Italiei, nu din cel al satului românesc, atemporal şi inexistent, după care tânjeşte mereu, deşi îl decepţionează de câte ori îl vede.

Impresia pe care mi-a făcut-o Culianu este, de altfel, spusă direct şi în interviu:

G.A.: Eşti, probabil, singurul care ai plecat la vârsta aceasta, o vârstă datorită căreia azi aparţii mai profund Occidentului, lumii noi în care ai intrat.

Culianu nu m-a contrazis în ceea ce priveşte apartenenţa lui de adâncime la universul vestic (cultural, comportamental), a creat însă o „ierarhie" pe această linie a adaptării, înaintea lui fiind Andrei Codrescu care „plecase şi mai devreme", „un mare scriitor", a spus, dar al cărui succes este datorat, în mare măsură, emisiunilor de la National Public Radio, post foarte ascultat de intelectuali.

Culianu mi s-a părut dintotdeauna al locului unde l-am întâlnit. Aşa l-am şi imaginat, văzându-i felul dezinvolt cum se mişca (corpul, hainele, mişcările – sportive, flexibile –, ca şi pantofii moi) în micul restaurant din Chicago unde mă invitase. Mi-am comparat amintirile cu descrierea lui Matei Călinescu şi m-am mirat încă o dată cât de diferit ne percepem unii pe alţii. Ochiul lui Matei Călinescu văzuse o anume stângăcie a lui Culianu în noul mediu; poate pentru că îl întâlnise într-un moment când nu era atât de adaptat?

Sau poate Culianu era aşa cum îl văzuse el? Sau poate, mai degrabă, suntem în diferite feluri, o fluiditate care capătă din când în când un contur mai intens, reverberat, şi el, diferit, în percepţiile celorlalţi?

Când aveam să citesc, mult mai târziu, biografia lui

I.P. Culianu, făcută de Ted Anton (versiunea românească a beneficiat de o îmbogăţire a informaţiei, prin contribuţia prietenilor şi a familiei), mă va impresiona preţul plătit de I.P. Culianu adaptării, suferinţa anilor de început, încercarea de sinucidere în lagărul din Italia, după ce rămăsese în Occident. Autorul a utilizat un stil atractiv, tipic american, dar istoria şi ambianţa românească le-am recunoscut imediat, „dinăuntru".

Între I.P. Culianu şi mine nu mai era o distanţă de decenii (sau secolul de civilizaţie pe care l-am perceput în America), ci doar cei şapte ani care ne despărţeau. Până să plece din ţară, Culianu avusese o biografie apropiată multora dintre noi, experienţe similare. Lângă silueta tânără, alertă, cosmopolită (în sensul bun), rămasă în memoria mea din seara de 2 decembrie 1990, a apărut cea a unui alt personaj, cu multe trăsături autohtone, mai vulnerabil, în ciuda efortului extraordinar, uneori disperat, de a se salva dintr-un spaţiu damnat.

Amintirile de la Junimea din cartea de memorii a lui N. Gane, citită în adolescenţă, se amestecă printre amintirile mele cele mai vechi. Datorită lor, Iaşul este un oraş în care am locuit demult, deşi l-am văzut în fugă, la o vârstă adultă, doar de câteva ori. Cartea lui Ted Anton mi-a făcut surpriza să descopăr că eu cunoşteam, din copilărie, familia personajului său, Fireşte, pe „papa Culianu", profesorul de matematică, junimist.

După zece ani, puţine amănunte concrete mai păstrez în minte din seara interviului cu I.P. Culianu: între altele, nedumerirea mea că el a adus în discuţie, fără nume, dar de mai multe ori, persoana unei colaboratoare cu care scria, inclusiv literatură.

I.P.C.: ... am publicat recent mai multe povestiri, scrise cu o colaboratoare. Scriem la patru mâini.

Cum poţi să faci serios literatură în felul acesta? M-am întrebat, în gând, neîncrezătoare.

Când am ştiut mai multe despre el, am dedus că

această colaboratoare trebuie să fi fost Hillary, logodnica lui, pe care simţea nevoia să o amintească, în discuţii, pentru că era foarte îndrăgostit. Aici impresia mea, dedusă, coincide cu cea a lui Matei Călinescu.

Explicarea magistrului

Faţă de aluziile mele critice la literatura magistrului, Culianu a răspuns cu o solidaritate faţă de Eliade pe care eu am avut impresia că o simt constant în acea seară (o solidaritate lucidă, exprimându-şi rezervele cu delicateţea şi înţelegerea pe care o ai faţă de persoanele apropiate, la care ţii, ale căror defecte ţi le explici cu răbdare, cu privirea puţin de sus pe care o au copiii care au crescut faţă de părinţii care – iată – au făcut greşeli la viaţa lor).

În orice caz, nu păstrez imaginea unei revolte furioase sau a unei dezamăgiri acre faţă de un magistru care te-a înşelat şi decepţionat.

Şi nu cred că era doar buna educaţie, nicio anume nobleţe, altminteri perceptibile în comportamentul său.

Propriile mele rezerve faţă de proza scrisă de Mircea Eliade pe când acesta s-a aflat în România (dezamăgirea faţă de neglijenţa, inclusiv stilistică, reproşul că practicase literatura ca pe oricare alt exerciţiu spiritual) mi-au permis însă să le intuiesc instantaneu pe cele ale lui Culianu, chiar de la începutul interviului.

Împins de întrebările mele, cu atât mai simpliste, cu atât nu-mi cunoşteam interlocutorul, să-şi evalueze parcursul literar din tinereţe, discipolul şi l-a raportat tot la cel al magistrului. Un destin literar doar aparent norocos, conchidea Culianu.

G.A.: Ai încetat să scrii în limba română imediat după ce ai plecat? I.P.C.: Nu, nu. Am scris în limba română diverse romane pe care le-am aruncat. Sunt fericit că am făcut aşa: mi-am dat seama ce şanse extraordinare ai când nu există o supapă imediată de publicare rapidă, unde să arunci ce scrii. G.A.: Este o şansă?

I.P.C.: Da. Mă gândesc că scriitorii foarte profilici au

avut neşansa de a putea publica totul.

G.A.: Te gândeşti şi la Mircea Eliade? La o parte din proza pe care a scris-o în ţară?

I.P.C.: Numai că era cu totul altă situaţie. Avea multe cereri din partea editorilor.

G.A.: Dar nu toţi scriitorii epocii scriau la fel de repede o carte. Chiar el, în *Les promesses de l'equinoxe*, a mărturisit că regretă că n-a lăsat mai mult timp ca să-şi revadă textele literare.

I.P.C.: Partea fantastică din proza lui Eliade rămâne, în orice caz, foarte interesantă. Or, în jurnale, el afirmă că cel mai rapid a scris anumite proze fantastice. Deci, nu cred că de vină e neapărat viteza.

De la un răspuns la altul, Culianu îşi va salva şi lealitatea faţă de magistru, şi privirea critică, de discipol independent.

Nu l-am contrazis însă atunci când a spus că e o şansă pentru un scriitor să nu aibă oportunităţi de publicare rapidă. Mi s-a părut că văd cicatricea unei răni despre care nu are sens să vorbeşti, chiar dacă s-a vindecat. Şi nici nu ştiam dacă se vindecase total. Îmi amintesc conştientizarea, în acel moment, a sentimentului meu de stabilitate: aveam în spatele meu nu doar o limbă în care să scriu, ci şi un posibil public. Scrisesem fără să fiu sigură că voi putea să-mi public cărţile, dar niciodată nu scrisesem „în pierdere".

În acel moment mi s-a părut că „merita" să fi rămas acolo, în ţara aceea îndepărtată de unde venise şi el, chiar dacă vedeam şi preţul: mă simţeam neavenită în lumea lui, cea care conta, neavenită, fără valoare, fără greutate.

Recitite după zece ani, frazele interviului au o ambiguitate, un balans spre tristeţea oricărui destin, chiar şi al cuiva cu o carieră de succes. Moartea nu se întrezărea atunci, în seara de 2 decembrie 1990, în restaurantul mic, prietenos, de lângă campus, în care el cinase atâta vreme cu magistrul său. Luminările de pe mese sclipeau festiv, pe

casetă au rămas înregistrate voci, inclusiv cea a chelneriţei care întreabă dacă nu vrem un desert. Afară, copăceii erau iluminaţi, toţi, şi se proiectau în întuneric cu coroanele de rămurele luminoase.

În două din cele trei fotografii pe care i le-am făcut atunci (una deja s-a pierdut) I.P. Culianu râde, firesc, destins. Râsetele noastre întrerup mereu şi acest fals interviu, un dialog de fapt.

Există acest substrat de tristeţe în text sau doar moartea l-a infuzat?

I.P.C.: Eu scriu în şase limbi. Când scrii în şase limbi, nu prea ai o limbă a ta!

G.A.: Ai continuat să scrii literatură în aceşti ani?

I.P.C.: Am scris, am întrerupt. N-am avut, de fapt, o limbă în care să scriu.

G.A.: Când începi să scrii într-o limbă, o pierzi pe cealaltă? I.P.C.: Cred că da. Trebuie să hotărăşti bine în ce limbă scrii. Eu am plecat din Italia, deci limba italiană o stăpânesc foarte bine, dar doar în ultima vreme am scris în italiană: pentru că e cu totul altfel când scrii *în pierdere* (doar pentru că vrei tu să scrii) şi altfel când *ţi se cere să scrii* ceva. Mi-am făcut două doctorate în Franţa, îmi scriu cărţile ştiinţifice în franceză, dar cu literatura am şovăit foarte mult. Până la urmă am început să scriu în franceză, dar am publicat în Italia. Lucrurile nu merg întotdeauna aşa cum le plănuieşti. De fapt, nu merg niciodată cum le plănuieşti.

La recitire se vede că tema Mircea Eliade a fost o obsesie a mea, pentru că eu o introduc de trei ori în interviu, chiar cu o relativă bruscheţe. Prima oară am făcut-o în pasajul amintit mai sus, când am intuit numele lui Eliade în aluzia lui Culianu referitoare la „scriitorii profilici”. (în cuprinsul acestui interviu, provocator, şocant prin directeţea lui, nu am detectat, la recitire, decât două aluzii: cea faţă de valoarea prozei de tinereţe a lui Eliade şi cea faţă de articolele profasciste ale lui Cioran:

I.P.C.: Dintre iluştrii colegi de viaţă ai lui Eliade, cel puţin unul a salutat cu entuziasm venirea lui Hitler la putere.)

A doua oară eu am deschis discuţia despre trecutul lui Mircea Eliade: era curentă în America, dar eu am fost rănită iniţial de ea şi mi-a trebuit un timp ca să accept că ea trebuie purtată. Mi se părea prea repede faţă de un autor multă vreme interzis în ţară, încă necunoscut. „De ce acum? Nu atât de repede”, îmi amintesc că tot repetam, ca faţă de o operaţie precipitată şi dureroasă. Pe urmă m-am resemnat că ea trebuie făcută.

Când am abordat în interviu tema trecutului lui Mircea Eliade cu I.P. Culianu, voiam să mă informez la sursa care mi se părea cea mai autorizată pentru „problema Eliade”. Nu bănuisem că păşeam pe o cărare bătută, că de câţiva ani deja Culianu era pus în situaţia să răspundă la aceste întrebări, că făcuse o încercare de a afla adevărul pe cont propriu, inclusiv într-o corespondenţă cu Adrian Marino. Dar îmi amintesc spontaneitatea şi precizia cu care mi-a răspuns, ca şi zâmbetul subţire – certitudinea profesorului faţă de iminenţa unor asemenea întrebări, certitudinea celui care ştie răspunsul şi îl rosteşte cântărindu-şi fiecare cuvânt:

G.A.: Există în acest moment, în publicaţiile americane, o discuţie despre Mircea Eliade: i se reproşează cu severitate anumite articole scrise în perioada ’36—37 în ziarele din România, i se reproşează anumite tăceri în memorialistica sa, referitoare la acel timp (…). I.P.C.: în ’33 Eliade era, evident, un democrat. El spune că până în ’34 şi-a menţinut poziţia, după care a început o anumită şovăire, iar în ’37 e, evident, alunecarea.

G.A.: Deci a fost o alunecare doar la un moment dat? Nu a fost o poziţie consecventă de la început?

I.P.C.: Nu pare. În cazul lui Eliade pare o alunecare. E vorba practic de trei articole în care există nuanţe serioase

de xenofobie şi şovinism. Despre unul, Eliade a afirmat în scris că nu îi aparţine. Toţi cei care cunoaştem scrierile lui Eliade din perioada aceea ne dăm seama că interviul era bazat pe ce spunea Eliade însuşi; dar frazeologia nu-i a lui. Şi acolo este singurul loc unde există o referinţă directă la evrei. Dar sunt trei articole de un şovinism foarte neplăcut. În rest, nişte articole în favoarea Gărzii de Fier, a lui Moţa, a lui Marin, şi aşa mai departe, care, însă, mă rog, se pot explica altfel. Cu toată alunecarea din ’37, Eliade nu apare ca un antisemit.

G.A.: Prin restul vieţii?

I.P.C.: Prin restul vieţii fără îndoială că nu. Dar nici prin publicistică. Deşi două articole sunt ambarasant de şoviniste, repet; cât despre interviul care ridică problema evreiască – putem să credem că nu l-a scris el. Dar nu putem să credem că nu l-ar fi dat niciodată. Sigur, interviul l-a dat. Probabil nu l-a editat el.

Observ acum, recitind interviul, că discuţia în România despre trecutul lui Eliade se iniţiase deja prin acest interviu al lui Culianu, publicat în revista 22 din aprilie 1991.

Culianu schiţează şi contextul politic şi cultural internaţional în care a avut loc „alunecarea” lui Mircea Eliade:

Totul părea că ar avea un anumit sens, se crease un limbaj care dădea impresia că ar comunica, ştiu eu, resorturile realităţii într-un mod plauzibil. Cu atât mai mult cu cât atunci toată lumea repeta aceleaşi lucruri: nu era inovaţia românilor. Ideea cu evreii care e, fără îndoială, resortul motivaţiilor economice legionare, fusese pregătită de la sfârşitul secolului XIX în Germania, în Franţa, în Anglia, mai ales. Dar, citit la distanţă de 50 de ani, chiar făcând abstracţie de război şi de Holocaust (deşi nu se poate face abstracţie), totul apare astăzi ca o crimă împotriva inteligenţei. Şi te miri mai departe cum cineva ca Eliade putea să cadă în capcană. Mai ales că Eliade are,

să spunem, 100 de articole politice, dintre care nici măcar 10 % nu sunt din perioada ’37. Restul sunt uluitor de bine intenţionate şi de actuale pentru noi. Mircea Eliade a început ca un democrat, a scris împotriva lui Mussolini, a scris împotriva venirii lui Hitler la putere – ceea ce alţii nu au făcut.

Cât de mult cunoştea Culianu publicistica românească interbelică atunci când mi-a spus aceste lucruri, la 2 decembrie 1991? Cât i s-a schimbat perspectiva în următoarele cinci luni şi jumătate de viaţă, cât mai avea de trăit? Sunt întrebări pe care mi le pun acum.

Luând ca sigură ideea acestei „alunecări” (eu i-am dat şase-şapte ani), am avut un incident neplăcut, peste vreo cinci ani, cu Victor Neumann care a scris în 22 că Eliade făcuse 13 ani propagandă legionară, iar eu am introdus lângă text o notă de desolidarizare. Continuu să cred că în această dispută, în care eu mă bazam doar pe acest interviu cu Culianu, am avut dreptate. Chiar dacă Eliade nu s-a despărţit niciodată de mistica legionară, propagandă timp de 13 ani nu avea cum să facă.

Din dorinţa de a-l scuza pe Eliade, eu am împins în faţă chipul „ispititorului”: profesorul Nae Ionescu.

G.A.: în anii aceştia, Mircea Eliade a fost aproape de Nae Ionescu?

Dar, după felul cum răspunde, Culianu pare să fi perceput întrebarea mea drept o critică a magistrului:

I.P.C.: Nu i se poate lua în nume de rău lui Mircea Eliade apropierea de Nae Ionescu. Nae Ionescu l-a descoperit, cum i-a descoperit şi pe alţii: pe Mihail Sebastian, pe Eugen Schileru. Nae Ionescu era un om foarte deschis… Dar la distanţă de 50 – 60 de ani, opera lui apare dezolantă. De o sărăcie fantastică…

G.A.: Şi eu am citit fără entuziasm publicistica lui – *Roza vânturilor*. Dar fascinaţia asupra oamenilor mi-o imaginez: am văzut-o, de pildă, la Octav Onicescu. I se

lumina faţa când, după 50 de ani, îi rostea numele. I.P.C.: Da, era scăpărător, inteligent, rapid. Dar poţi să te miri de diferenţa enormă dintre el şi Mircea Eliade. Toată publicistica lui Eliade, tot ce a scris Eliade în perioada aceea este încă interesant. Chiar când spune lucruri care îl repetă sută la sută pe Nae Ionescu. Sau pe Nichifor Crainic. Mie mi se pare că Eliade nu înţelegea sau înţelegea cu totul altfel ce spuneau ortodoxiştii. De fapt, nici să nu ne mirăm, pentru că Eliade avea rădăcinile lui indiene, treburile lui erotice, importanţa sexului şi aşa mai departe, care nu se conjugă bine cu ortodoxia. Nici chiar a unor liberali. *Mutatis mutandis*, Eliade era un reformator. Eliade trăia frazeologia lui Nae Ionescu, care sub condeiul lui apare scăpărătoare, deşi era plină de vitalisme, de ambiguităţi, de lucruri fără temelie; el îi dădea un sens foarte personal.

Culianu îi face la un moment dat în interviu un portret lui Eliade în care se pot, la limită, găsi explicaţii: pentru tăcerea sa (spiritul practic, social de care are nevoie o carieră), pentru „alunecarea” legionară (inocenţa, candoarea). Nu pentru toţi sunt explicaţii convingătoare. Dar nici nu putem fi toţi de aceeaşi părere.

Eliade era un om foarte generos, foarte fermecător, inocent. Avea un şarm cu totul particular. Şi avea o mare inteligenţă şi prevedere – chiar practice, într-un anume sens. Înţelegea foarte bine raporturile sociale, mecanismele unei anumite, ştiu eu? societăţi intelectuale din care făcea parte: nu era un străin acolo, nici nu se simţea un străin. Dar avea marile lui candori, care făceau parte din şarmul lui. De asta, la un moment dat, poţi să explici cum Eliade a putut vedea părţile generoase ale unei mişcări, să spunem, fără a-i înţelege umbrele.

Epilog

Era la sfârşitul lui iunie 1991, probabil o zi încărcată de probleme, pentru că nu am dat atenţie plicului gros, cu şampila Statelor Unite, care venise tocmai prin poştă. A

venit după o vreme secretarul de redacţie de atunci, cu plicul desfăcut: un fel de carte, corectura legată a ultimei cărţi a lui Culianu, *Out of This World*, trimisă chiar de el.

— 1\şi nu vezi ce-i aici? m-a întrebat, arătându-mi dedicaţia de pe corectură: „Cu drag şi mulţumiri pentru frumosul interviu din 22”.

M-am uitat la el nedumerită.

— Nu vezi?! E datat 21 mai 1991, chiar ziua în care a murit.

Desigur din cauza acestei morţi, toate aceste detalii au căpătat pentru mine un anume relief. Justificat sau nu, o uşoară stranietate pluteşte în amintirea mea asupra istoriei acestui interviu, singurul care a avut şansa să îl aducă, măcar în acest fel, în România, pe I.R. Culianu, după decembrie 1990.

Aveam să citesc mai târziu că trimisese în acea zi mai multe asemenea exemplare din cartea care va apărea postum.

Aflasem ştirea îngrozitoare a morţii lui în Italia, ţara în care el decisese să nu se mai întoarcă în România, cu 20 de ani înainte. Ţara de care se simţea apropiat şi în care publicase cărţi şi avea prieteni. Am fost îndurerată de ştirea morţii lui, ca de cea a unui prieten apropiat, deşi nu ne văzusem decât câteva ore.

Cu oricâtă rezervă aş privi lucrurile, mi se pare că am fost un dublu mesager. Nici el nu mai întâlnise scriitori născuţi în literatura „postumă” de după plecarea lui şi veniţi din România după decembrie 1989.

Nu era deloc indiferent faţă de dramatica istorie a acestui loc devenit îndepărtat faţă de el. Nu cred că era imun nici faţă de speranţa că într-o zi lucrurile vor arăta mai bine, mai normal, acolo.

Culianu: Eliade: Culianu1

Matei Călinescu

En elle-mêmes toute idee est neutre, ou devrait l’etre; mais l’homme l’anime, y projette ses flammes et ses

demences; impure, transformee en croyance, elle's însere dans le temps, prendfigure d eveniment: le passage de la logique à l'hysterie est consommé... Ainsi naissent les ideologies, Ies doctrines, et les farces sanglantes. Idolatres par instinct, nous convertissons en inconditionne les objets de nos songes et de nos interets. [...] Lors meme qu'il s'éloigné de la religion, l'homme y demeure assujetti; s'epuisant a forger des simulacres de dieux, il les adopte ensuite fievreusement: son besoin de mythologie triomphe de l'avidence et du ridicule.

E.M. Cioran

Nu pot spune că am fost unul dintre prietenii apropiaţi ai lui Ioan Culianu, nici că amiciţia mergeneraţională care ne-a legat (eu născut cu şase ani mai înainte de război, el cu şase ani după) a fost altfel decât intermitentă, cu întreruperi uneori de câte doi, trei ani, şi lipsită de efuziuni ori de confesiuni intime. Au fost însă perioade când ne-am văzut des şi am avut discuţii substanţiale pe teme literare, filosofice, istorice, discuţii focalizate mai ales pe personalitatea lui Mircea Eliade, al cărui discipol era. Din motive care vor deveni evidente, mi-e greu să separ amintirile mele despre Culianu de cele despre Eliade, ale cărui taine încercam, amândoi, să le descifrăm şi să le înţelegem, din unghiuri desigur diferite, dar cu unele suprapuneri semnificative.

Fiind un mare amator de literatură fantastică, aveam un viu interes imaginativ faţă de esoterism, ocultism, magie, vrăjitorie şi alte fenomene din sfera paranormalului. Ruptura de orizonturi a fantasticului e de neconceput fără co-prezenţa acestora, bune conducătoare de supranatural, alături de fenomenele diametral opuse din sfera normalului, a „realului”, fie şi a banalului. Culianu era, între altele, un fin expert în istoria teoriilor şi practicilor magice, pe care încerca să le explice prin teorii ştiinţifice moderne sau postmoderne (paradoxuri logice şi enigme fizico-matematice, anume aspecte ale psihologiei

cognitive), fiind el însuşi autor de povestiri în maniera lui Borges. Mărturisesc că ficţiunile lui nu mă prea atrăgeau literar; personajele mi se păreau neconvingătoare; în schimb, autorul mă atrăgea ca om printr-o latură misterioasă, prin sentimentul pe care mi-l dădea că se poate orienta într-o lume pentru mine incomprehensibilă.

Am avut adeseori prilejul să învăţ din discuţiile cu el şi să profit de unele sugestii de lectură. Astfel, de pildă, mi-au ajuns în mână un Edwin Abbott (*Flatland*) sau un Rudy Rucker despre matematica celei de-a patra dimensiuni şi despre infinitatea minţii, sau chiar un RD. Uspensky pe care l-am consultat mai târziu, spre a elucida o aluzie borgesiană. Probabil că singur nu i-aş fi putut descoperi pe aceşti autori eterogeni, recomandaţi de el şi studenţilor de la Chicago pentru un curs despre a patra dimensiune, văzută ca o formă a sacrului accesibilă şi pe căi matematice, nu doar pur magice. Dacă nu altceva, cărţile acestea mi-au retrezit curiozităţi intelectuale somnolente şi mi-au îmbogăţit cu nuanţe noi înţelegerea lecturii ca joc, despre care urma să scriu mai pe larg în eseul meu despre recitire (*Rereading*, 1993).

Interesul meu pentru fantastic, despre care ţineam pe vremea aceea cursuri de literatură comparată la Indiana University, era de felul celui descris memorabil, în secolul luminilor, de Madame du Deffand. La întrebarea „Credeţi în fantome?”, aceasta răspunsese: „Nu, dar mi-e frică de ele”. O asemenea frică vine dintr-un fel de credinţă prefăcută sau simuiată „sincer”, de dragul unui joc imaginativ care, ca orice joc, poate deveni serios, absorbitor, chiar obsedant, deşi rămâne tot timpul deosebit de credinţa propriu-zisă. Culianu îmi dădea însă uneori impresia – nu atât în scris cât în viaţă – că efectiv „crede în fantome”, în experienţe mediumnice, în comunicări de dincolo de moarte, în posibilitatea percepţiei extrasensoriale, în capacităţi fakirice de a merge desculţ prin cărbuni aprinşi etc. El era – sau doar părea? – ceea ce

aş numi un *sceptic credul*. Ca savant, îndoiala îi stimula dorinţa de cercetare, îl ghida în labirintul tot mai vast al propriei sale erudiţii. Ca vizionar, în anumite momente de deschidere faţă de prieteni sau de studenţii apropiaţi, abandona îndoiala ca din senin, arătându-şi faţa ascunsă de om în fond superstiţios. (Superstiţia la intelectualii creatori e un semn de prospeţime şi de vitalitate.) Oricum, mi se părea bizar şi amuzant să aflu că practica, de pildă, divinaţia şi că-şi ghicea viitorul în cărţile de Tarot. Pe de altă parte, în discuţiile despre religiile constituite, şi în primul rând despre creştinism, putea fi de-o luciditate negativă care se apropia de cinism. Citea disputele teologice ca pe nişte confruntări tactice, mascate şi calculate, înscrise într-o luptă pentru putere – dar o putere care niciodată nu începea, deşi sfârşea, prin a fi politică. Preferinţele lui mergeau spre misticisme sau erezii (gnozele şi dualismele au fost o preocupare majoră), în opoziţie cu bisericile creştine, dintre care judeca sever, către sfârşitul scurtei sale vieţi (a murit înainte de a împlini 42 de ani), mai ales ortodoxia răsăriteană cu reflexele ei ideologice anti-moderne („ortodoxismul").

La Chicago, poate şi datorită stilului său vestimentar cu elemente italiene, Culianu făcea figură de tânăr erudit excentric, văzut de răuvoitori ca un fel de „erratic playboy scholar". Mă întrebam dacă eclectismul cu care se îmbrăca, dublat de cel intelectual-savant, nu era şi o poză, un mod de a atrage atenţia, poate o formă de cochetărie cu moda culturală „New Age", care voia să recupereze la nivel popular mai toate tradiţiile mistice, ocultiste, sau doar superstiţioase din Est şi din Vest, sub semnul unui narcisism generaţional? Sau era vorba, în cazul lui, de-un mod de a ironiza pieziş corpul profesoral dominant la University of Chicago, mai conservator stilistic, mai programatic „continental" (citeşte: european imaginar) şi mai afectat de snobism intelectual decât corpul studenţesc, de care Culianu voia să se apropie? Oricum,

mie toate aceste înclinaţii şi idiosincrazii ale lui mi-erau simpatice, îmi deschideau pofta de a afla mai mult despre el şi despre generaţia următoare, cunoscută şi sub numele de „Generation X”. La polul opus al personalităţii sale, mă împiedicau să mă apropii mai mult de el deprinderi păstrate din anii săi formativi din România şi folosite în relaţiile cu români din exil, de exemplu politeţea pe care mi-o arăta, respectul său excesiv care mă îmbătrânea, mă împingea într-un alt timp cultural, în care redeveneam profesorul lui de altă dată. Simţeam apoi, la acest om cu o minte atât de încăpătoare, care izbutea să controleze o uriaşă masă de cunoştinţe precise, o anume slăbiciune a acelei inteligenţe morale care vine din sfâşierea exilului, din sentimentul ireversibilului şi al ireparabilului. Culianu era în fond un optimist, un om plin de energie, orientat spre viitor, cu încredere în propriul său viitor profesional. (îmi explicam astfel părerea sa mai degrabă negativă despre Cioran, pe care eu îl admiram, dar pe care el îl vedea ca pe-un personaj comic, torturat de false dileme existenţiale, un fel de Woody Allen apocaliptic.) Altfel, avea multe trăsături ataşante: o modestie generoasă, o deschidere intelectuală cu adevărat ecumenică, o pasiune (est) europeană pentru discuţiile „de idei” dincolo de profesiunea îmbrăţişată. Prezenţa lui fizică de bărbat relativ scund şi parcă fragil, cu gesturi stângace, cu priviri ezitante din spatele ochelarilor (priviri care însă se aprindeau deodată şi străluceau în focul dialogului), sugera o vulnerabilitate care-l umaniza pe acest „monstru sacru” al erudiţiei. În ciuda intermitenţelor amiciţiei noastre, în ciuda răcelilor care au traversat-o, au fost destule momente în care ne-am aflat, cum se zice, pe aceeaşi lungime de undă. Chiar dacă audiţia nu era perfectă, comunicaţia propriu-zisă putea fi uşor separată de zgomotul alb care-o învăluia.

*

Nu voi uita niciodată momentul când am aflat de

moartea lui violentă, fulgerătoare, incomprehensibră. Eram la Paris, în luna mai a acelui an, 1991. Cu vocea ei gravă – răscolită, urgentă, şi totuşi parcă incredulă – Monica Lovinescu îmi relata la telefon împrejurările asasinării lui Culianu. Fusese împuşcat în creştetul capului, în plină zi, într-un W.C. din clădirea universitară unde-şi avea biroul. Ucigaşul sau ucigaşii scăpaseră. Era vorba de un „mesaj”? Nu era deloc clar cine emisese acest mesaj însângerat, nici cui îi fusese adresat. Să fi fost vizat exilul intelectual românesc în ansamblu? Sau mai degrabă exilul de dată mai recentă? Sau disidenţa anticomunistă care acum, după 22 decembrie 1989, putea circula în Occident? Iar dacă asasinatul fusese pus la cale de fosta Securitate a lui Ceauşescu, reorganizată sub regimul lui Ion Iliescu, ce foloase putea aştepta aceasta de pe urma lui? Sau întregul plan scăpase de sub controlul centrului – un centru slab într-o situaţie haotică – şi exprima doar interesele unui grup extremist naţional-comunist dintr-o poliţie secretă fragmentată şi intrată în derută? Dar, oricum, de ce Culianu?

Când peste câteva zile am încercat să răspund mai precis acestor întrebări, în cursul dialogului radiofonic cu Monica Lovinescu pentru emisiunea ei, „Teze şi antiteze la Paris”, la o săptămână după asasinat (27 mai 1991), am luat în consideraţie următoarele, după cum rezultă din notele mele pentru acel dialog, regăsite nu demult printre hârtii vechi. Transcriu rezumativ: „De ce Culianu? Are o poziţie politică democratică, anticomunistă şi *antilegionară* [subliniat în manuscris]... Membru în consiliul director al Academiei Româno-Americane, care urmează să-şi ţină viitorul congres la Bucureşti în iunie. Activităţi disidente, fie şi nu de prim-plan (emisiuni de-a lungul anilor la BBC, articole, uneori foarte tăioase, în Agor*a lui* Dorin Tudoran, în Lume*a liberă de* la New York... Carieră universitară extrem de distinsă... profesa la University of Chicago... cărţi erudite în mai multe limbi,

franceză, italiană, engleză... Cui prodest? Evident nu guvernului român (*c*are vrea respectabilitate internaţională), dar da Securităţii ceauş*is*to-fasciste, care vrea să semene confuzie şi spaimă atât în ţară (inclusiv unele cercuri guvernamentale), cât şi în exilul intelectual... Asasinarea lui Culianu ca act terorist... «Lectură»: semnal anti-intelectual... semnal enigm*atic* (*asasinatul* foloseşte *enigma în*săşi ca pe-o formă de teroare) ... semnal ambiguu: se adresează exilului intel*ectual* academic (inclusiv ARA şi alte organizaţii similare), cât şi intelectualităţii radicale sau chiar moderate din România... celor care s-au simţit vizaţi şi de alte semnale securiste cum au fost bătaia pe stradă a lui Petru Creţia sau a lui Banu Rădulescu... Semnalul se adresează chiar şi unor guvernanţi, dacă nu şi guvernului însuşi... în măsura în care [acest asasinat] indică incapacitatea guvernului de a controla anume forţe extremiste ale Securităţii".

Analiza „la minut" de atunci mi se pare şi azi, în linii mari, acceptabilă, deşi unele detalii semnificative nu sunt la locul lor şi unele bâjbâieli pot sugera piste de interpretare false (bunăoară „semnalul" n-avea nicio legătură cu activităţile Academiei Româno-Americane). Alte detalii, deşi cunoscute de mine la vremea respectivă (căci, nu-i aşa? cunoaştem totdeauna mai multe detalii decât pot acoperi ipotezele noastre), şi-au revelat importaţa mai târziu. Din nefericire, în ceea ce mă priveşte, această importanţă continuu s-o resimt doar intuitiv şi deci ambiguu, fără să pot risipi enigmele care o înconjoară. Căci e vorba aici, din ce în ce mai probabil, de o „crimă perfectă". Astfel încât adevărata motivaţie a „lichidării" lui Ioan Culianu (printr-un asasinat „rimai" degradant, cum au notat fără întârziere unii dintre colegii săi de la University of Chicago, profesorul Anthony Yu, de exemplu) nu va deveni clară decât dacă cei care au pus-o la cale vor dezvălui vreodată public planul lor, felul în care a fost gândit şi executat. Ce i-ar putea determina să facă

un asemenea lucru? Ce împrejurări greu de conceput i-ar putea, bunăoară, face să se simtă mândri de acţiunea lor, să vrea s-o recunoască, s-o reclame şi proclame ca pe un succes? Iată o cotitură istorică atât de rea în improbabilitatea ei încât prefer să nu mi-o imaginez.

Cum sugera Umberto Eco într-un articol din *The New York Review of Books* din aprilie 1997 (pe marginea cărţii lui Ted Anton *Eros, Magic, & the Murder of Profesor Culianu*, 1996), asasinarea nerezolvată a lui Ioan Culianu proiectează figura sa în legendă şi mit. În centrul acestui mit e personalitatea excepţională a unui tânăr savant (42 de ani neîmpliniţi) care se îndrepta spre o înţelegere originală a fenomenelor religioase, văzute drept manifestări ale unui sistem autonom, ireductibil al minţii omeneşti. Acest sistem ar funcţiona după principiile unei „logici" computaţionale şi intertextuale. Cu alte cuvinte, Culianu respingea atât fenomenologia religiei (în marginile căreia îşi construise opera teoretică Mircea Eliade), cât şi, mai direct, explicaţiile socio-economice (marxiste sau istorice), îmbrăţişând o viziune în care religiosul însuşi ar determina culturalul şi, în ultimă instanţă, economicul, pe linia unui Max Weber (care deriva spiritul capitalismului din etica protestantă) – dar un Max Weber revizuit în contextul ştiinţei cognitive contemporane.

*

În România, unde s-a format împotriva ideologiei oficiale comuniste, Culianu şi-a ales încă de pe băncile liceului nu atât un model (modelele pot fi relativ uşor schimbate sau multiplicate, succesiv ori simultan), cât un maestru pe măsura energiilor sale intelectuale: şi acesta nu putea fi, în împrejurările date, decât Mircea Eliade. Interesant e că discipolul s-a autoselectat fără cunoştinţa maestrului, care era departe, peste ocean, în exil, inaccesibil. Schimbul viu, nemijlocit, „paideic" – ca să folosesc termenul aplicat de Sorin Antohi grupului din jurul lui Constantin Noica de la Păltiniş –, nu putea avea

loc, astfel încât Culianu a fost pentru câţiva ani în situaţia de a dialoga cu Eliade doar imaginar, prin lecturi şi relecturi. Altfel, ucenicia lui a fost exemplară: după o lungă pregătire în România ceauşistă, el a trecut cu succes obstacolele iniţiatice, inclusiv proba de foc a exilului, fiind în sfârşit recunoscut de maestru. Era fatal – în logica relaţiei dintre un maestru puternic şi un discipol la fel de puternic – ca la un moment dat, mai devreme sau mai târziu, dintr-un motiv sau din altul, discipolul să încerce să se elibereze de sub o tutelă intelectuală şi morală devenită restrictivă. Acest moment venise tocmai în anii din preajma şi de după moartea lui Mircea Eliade (22 aprilie 1986). Dar despre această despărţire ceva mai târziu.

Eu însumi, încă de pe la mijlocul anilor ’70, trăind în Statele Unite ale Americii, m-am apropiat de Mircea Eliade, dar nu ca discipol (ar fi fost oricum prea târziu, căci aveam aproape 40 de ani când l-am cunoscut, iar lectura operelor sale nu mă influenţase atât de adânc ca pe Culianu). Aveam, proaspăt deţărat, o situaţie încă nesigură în lumea universitară americană, şi prietenia pe care Mircea Eliade şi soţia sa mi-au arătat-o a fost pentru mine şi pentru familia mea un important punct de sprijin în acei primi ani derutanţi de exil. Printre alte gesturi generoase, el a scris, bunăoară, una din recomandările pentru bursa Guggenheim pe care am primit-o în 1975, iar în 1977 a acceptat să fie naşul fiului meu, al cărui botez a avut loc în primăvara următoare la o biserică românească din Chicago.

Prin 1973 – 74, profesorul E.D. Tappe de la Londra mă îndemnase să scriu ceva pentru colecţia americană Twayne World Authors Series şi am propus o introducere în opera lui Eliade, cu accentul pe literatura sa, puţin cunoscută în Occident. Citisem deja o mare parte din ceea ce publicase Eliade în România în volume, ca şi proza din exil, şi ideea relecturii mă ispitea. Începând din 1977, am publicat în engleză mai multe texte despre Eliade, versiuni

ale unor posibile capitole din proiectata carte, dintre care aş aminti aici „între istorie şi paradis: încercări iniţiatice”, pe marginea romanului *Noaptea de Sânziene*, cu prilejul apariţiei sale în traducere engleză (*The Journal of Religion*, 1979, 218/223). (Eliade fusese încântat de articol şi mi-a spus în mai multe rânduri că era, după părerea lui, cel mai pătrunzător lucru scris până atunci despre *Noaptea de Sânziene*.)

Culianu publicase între timp un studiu monografic despre Eliade în limba italiană (Assisi, 1978), pe care l-am citit cu doi, trei ani mai târziu. Perspectiva era una universitar-erudită, de istoric al religiilor care se adresează unei audienţe de specialişti (formulând, bunăoară, judecăţi nuanţate despre tezele de doctorat occidentale despre Eliade) şi care nu vrea să-şi împovăreze cititorii potenţiali cu prea multe referinţe la lucruri necunoscute de aceştia şi greu de procurat în Occident (lăsând la o parte dificultăţile ridicate de necunoscuta, ciudata limbă română).

De aceea, el acorda pe atunci doar puţină atenţie scrierilor literare în româneşte ale lui Eliade, inaccesibile în traduceri, ca să nu mai vorbim de publicistica dintre 1927 şi 1940, care era îngropată la „fondul secret” de la Biblioteca Academiei. Mai târziu, intervenind direct sau indirect în controversele de natură politică care se înmulţeau în jurul maestrului, Culianu şi-a înmulţit referinţele la istoria culturală şi politică a României din anii ’30, cu turbulenţele ei. Analizele lui s-au adâncit, şi personalitatea tânărului Eliade (avea 33 de ani în 1940 când a fost numit la legaţia de la Londra) i s-a înfăţişat mai complexă, mai ambiguă, mai neaşteptată decât şi-o închipuise.

Trebuie notat aici că seria întrebărilor despre trecutul politic al lui Eliade începuse din 1972, într-o publicaţie de mică circulaţie în limba română din Israel. Revista *Toladot*, tipărită într-un tiraj probabil confidenţial

(în orice caz greu accesibilă în afara Israelului), publică fragmente din *Jurnalul* încă inedit al lui Mihail Sebastian, comentate cu anume mărunte inexactităţi faptice. Important e că aceste revelaţii duc la ruptura legăturilor amicale dintre Eliade şi Gershom Scholem – despre care va veni vorba curând.

Într-o carte neterminată despre *Mircea Eliade necunoscutul*, scrisă în 1982 – 83 în franceză şi publicată postum în traducere românească (în volumul *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, care conţine şi traducerea studiului monografic din 1978), Culianu face la un moment dat o mărturisire pe cât de succintă, pe atât de grea de sens: „Numai prin şi pentru Eliade am aflat câte ceva despre România. În România, n-am aflat nimic despre România”. Chiar şi un admirator critic al lui Eliade ca mine se poate recunoaşte în această formulă. Căci în România comunistă nu se putea afla nimic adevărat despre ţară, despre istoria şi cultura ei; iar dacă se afla ceva, era cel mai adesea mai rău decât nimic. Căci măsluirile ideologice oficiale, interdicţiile, invenţiile, dogmele, minciunile, jumătăţile de adevăr – chiar şi pentru cei care nu le credeau şi, spre a se apropia de adevăr, le răsturnau – nu indicau decât piste false.

Orice cenzură e kafkiană, iar cenzura totală e total kafkiană. Situaţia era de aşa natură încât chiar foarte puţinii cercetători care aveau acces la „fondurile secrete” ale principalelor biblioteci, şi încă şi mai puţinii cercetători serioşi, inteligenţi, dedicaţi, nu puteau ajunge decât la adevăruri locale, circumscrise, imposibil de raportat la structuri de înţelegere mai largi, care le-ar fi putut da un sens. Cenzura totală, aş adăuga, sterilizează adevărurile pe care le îngăduie, le castrează de semnificaţie.

Că am aflat *prin Eliade* multe lucruri despre România – şi în bine şi în rău recunosc cu gratitudine. Problema mea a fost aceea de a afla *pentru Eliade* – adică pentru o (re) construcţie cât mai adevărată, cât mai autentică a

universului intelectual eliadian. În această direcţie m-am lovit de tot felul de obstacole, dintre care cel mai mare era imposibilitatea, până la sfârşitul lui decembrie 1989, de a concepe o reîntoarcere temporară în România pentru cercetări ale periodicelor din anii ’20—30, nu numai în scopul de a stabili seriozitatea „angajamentelor” sale, ci şi – la fel de important – contextul în care acestea avuseseră loc, ceea ce psihologii de azi numesc „presiunile situaţionale”, personale şi sociale. Căci se dovedeşte că în multe alegeri ideologice „presiunile situaţionale”, tectonica mişcărilor subterane ale generaţiilor, ale grupurilor sociale şi culturale, precum şi istoria locului cu aşteptările pe care le produce în conştiinţe, joacă un rol tot atât de mare ca şi „trăsăturile individuale”. Toate acestea trebuia să le înţeleg înainte de a termina studiul proiectat. L-aş fi putut desigur întreba pe Eliade însuşi, dar ezitam s-o fac înainte de a cunoaşte mai bine, mai amănunţit, chiar punctual, opţiunile „mici”, de zi cu zi şi de lună cu lună, ale generaţiei sale într-o perioadă agitată de mari şi uneori ambigue confruntări ideologice şi politice, atât pe plan european cât şi într-un colţ mai degrabă obscur al continentului european – continentul care a dat naştere, în secolul XX, celor doi monştri istorici gemeni (neidentici, desigur), comunismul şi fascismul.

Culianu, ca discipol fidel şi de aceea riguros (urma să adopte maxima *Amicus Plato sed magis amica veritas*), avansase mult faţă de mine şi ajunsese să cunoască destul de bine trecutul lui Eliade şi-al generaţiei sale, chiar şi fără să consulte bibliotecile româneşti. În Italia mai întâi, apoi în Franţa şi în alte ţări, Culianu venise în contact şi cu exilaţi români foşti legionari, de la care aflase multe detalii – inclusiv anecdote, bârfe, rumori trecute, etc. – despre Mişcare şi cei care gravitaseră în jurul ei. La acest tip de cunoaştere imprecisă, dar nu fără valoare pentru o minte discriminativă, se adăugau informaţii textuale ajunse în Occident pe căi ocolite. În cazul lui Eliade întâmplarea

face ca un american, istoric al religiilor, fost student al lui Eliade şi mare admirator al profesorului, MacLinscott Ricketts, care lucra la masiva şi minuţios documentata sa monografie *Mircea Eliade*: *The Romanian Roots, 1907 – 1945* (1988, 2 volume), să fi avut prilejul să viziteze România către mijlocul anilor ’80 şi să consulte, timp de câteva luni, colecţiile de periodice interbelice de la Biblioteca Academiei.

Mai mult, Mac izbutise în acei ani de grotescă dictatură ceauşistă să xeroxeze mai toate articolele naţionalist-profetice ale lui Eliade, ca şi cele câteva luări de poziţie prolegionare din 1937 – 38. Când l-am întrebat cum de i se îngăduise aşa ceva, într-o vreme când până şi modestele maşini de scris manuale din România trebuiau înregistrate la poliţie, el mi-a răspuns: „Adusesem cu mine din America o maşină xerox portabilă şi am promis c-o dăruiesc la plecare celor care mă ajută”. Culianu îi ceruse lui Mac, colegialmente, copii după aceste materiale şi era deci în cunoştinţă de cauză. Nu mai (în minte dacă eu însumi i-am cerut copii lui Culianu sau direct lui Mac, fapt e că în 1988 le citisem şi fusesem iniţial şocat de unele pasaje, foarte puţine, e drept, şi nu lipsite, în context, de anume ambiguităţi. Îmi pare bine că am păstrat acele copii, încă utile de vreme ce, după ştiinţa mea, nici până azi, la mai bine de un deceniu după 22 decembrie 1989, aceste texte, citate foarte des, nu au fost încă publicate în România (cenzura a dispărut, dar idolatriile culturale nu sunt nici ele prietene cu adevărul) 2.

Adaug un amănunt pitoresc – ca să nu zic „caragialesc” – şi poate de interes pentru o istorie a cenzurii din România: cei care-l „ajutaseră” la Biblioteca Academiei pe Mac n-au mers atât de departe cu permisivitatea încât să-l lase să xeroxeze textul cel mai controversat al lui Eliade (de fapt un răspuns la o anchetă), apărut în *Buna Vestire* din 17 decembrie 1937, în ajunul alegerilor, la rubrica „De ce cred în biruinţa mişcării

legionare” (despre existenţa acestui text se ştia, în anii ’70 şi ’80, doar indirect, prin fragmentele din jurnalul lui Mihail Sebastian publicate în Israel în 1972). I s-a interzis cercetătorului american nu numai xeroxarea, dar chiar şi transcrierea de mână a textului în limba română; i s-a îngăduit doar să-l copieze în traducere engleză făcută pe loc şi sub supraveghere. Cine ar fi bănuit asemenea subtilităţi, asemenea distincţii fine în procedurile cenzurii „spontane”, locale, aplicate unui cercetător individual, străin, suspect, privilegiat?

Sau era vorba de o manipulare pusă la cale „mai sus”? Şi care putea fi motivaţia atenţiei speciale de care se bucurase acel unic articol din bibliografia eliadiană din partea păstrătorilor de secrete cultural-politice de la Biblioteca Academiei sau de aiurea? Ce i-ar fi putut îndemna să facă un gest vag protectiv faţă de reputaţia lui Eliade, dacă nu cumva voiau să păstreze originalul pentru cine ştie ce vagi şantaje? Greu de spus. Era, oricum, evident că ei erau preveniţi de caracterul „delicat” al textului. Eliade însuşi, întrebat de Mac, negase că răspunsul la ancheta *Bunei Vestiri* fusese scris de el – era vorba de o plastografie, fie ea amicală. Unii au speculat că răspunsul ar fi fost compus de Mihail

Polihroniade şi inclus sub semnătura lui Eliade în ziarul legionar. Eliade însuşi – cum voi arăta imediat – vorbeşte de un răspuns oral la o anchetă, „editat” în redacţie.

În iunie 1972, Gershom Scholem îi ceruse lui Eliade explicaţii despre vederile sale politice din trecut. Lui Scholem, care se apropiase de el la întâlnirile jungiene de la Eranos, i se reproşase în *Toladot* că acceptase să colaboreze la volumul omagial *Myths and Symbols*: *Studies în Honor of Mircea Eliade*, 1967. În răspunsul dat lui Scholem, Eliade scrie: „Nu-mi amintesc să fi scris o singură pagină de doctrină sau de propagandă legionară. Dar Sebastian citează (p. 24, col 1) câteva rânduri dintr-un

text apărut în cotidianul Gărzii de Fier, *Buna Vestire* (13 ţi/e!] decembrie 1937) şi intitulat «De ce cred în victoria mişcării legionare». Nu am colaborat niciodată la acest ziar. Cu toate acestea, textul există, de vreme ce Sebastian îl citează. Probabil era un răspuns, oral, la o anchetă, răspuns «editat» de către redactor. Mi-e cu neputinţă să aduc alte precizări. Dar, în acea perioadă, colaboram la câteva săptămânale importante, unde aş fi putut lesne expune astfel de idei. *De ce n-am făcut-o*" (Traducerea din franceză, după o copie xerox a originalului aflată în posesia mea, îmi aparţine; scrisoarea a fost publicată în *Jurnalul literar* în 1996). Eliade colaborase totuşi la *Buna Vestire* (vezi bibliografia îngrijită de Mircea Handoca, Editura „Jurnalul literar", 1997, care înregistrează trei articole semnate, şi trei răspunsuri la anchete, inclusiv textul discutat în corespondenţa cu Scholem). Era vorba de mărturii de simpatie sau de adeziune personală, dar într-o perioadă de intensă campanie electorală (pentru fatidicele alegeri din decembrie 1937), când tot ce publica „şeful tinerei generaţii" era implicit considerat propagandă de tineretul intelectual rinocerizat sau pe cale de rinocerizare3. „Doctrinar" al Legiunii însă n-a fost niciodată şi n-ar fi putut fi: căci el se încăpăţâna să vadă în această organizaţie nu aspectul de mişcare politică de mase, interesată să cucerească puterea, şi utilizând în acest sens o demagogie populist-religioasă, cu prelungiri teroriste, ci o adevărată sectă creştină, mistică, iniţiatică, cu o elită secretă, un soi de anti-masonerie cultivând jertfa de sine şi moartea.

Am insistat asupra acestui episod pentru că e legat de amintirile mele despre Culianu. Astfel, în 1983, când a apărut *Festschrift*ul Eliade editat de Hans Peter Ducrr (primisem volumele pentru că eram printre coautori), am citit cu mult interes contribuţia lui. El se străduia acolo să demonstreze, cu mijloacele criticii de texte, că „dosarul" Eliade publicat în 1972 în *Toladot* conţinea inexactităţi şi

că Eliade nu scrisese – şi n-ar fi putut scrie – textul din *Buna Vestire*. Analiza pare azi şubredă, dar la acea dată – cu informaţia pe care izbutise s-o obţină până atunci – e consistentă cu felul în care sunt prezentate „angajările politice” ale maestrului în *Mircea Eliade necunoscutul*. Acolo el scria: „Va... trebui să demonstrez că tot ce am scris despre Eliade a fost dictat de regula fundamentală a istoricului, care este aceea de a urmări adevărul în orice împrejurări; şi că din această pricină a avut el însuşi impresia că-l «criticam»” (p. 263).

Această declaraţie de principii e crucială pentru înţelegerea personalităţii lui Culianu, şi am avut prilejul s-o verific în mai multe rânduri şi, în primul rând, în timpul semestrului sabatic din toamna anului 1988, pe care l-am petrecut la Chicago. L-am văzut atunci în multe ocazii – în apartamentul văduvei lui Eliade, Christinel; în Swift Hall, unde, ca Visiting Scholar, universitatea îmi atribuise un birou vecin cu al lui; în cafeteria de la subsol din Swift Hall sau în restaurante de pe campus, unde luam masa de prânz împreună; la reuniuni studenţeşti sau la recepţii colegiale în casele altor profesori; şi desigur în apartamentul său, unde-mi amintesc că am petrecut seara de Thanksgiving a anului 1988 (joi, 24 noiembrie), împreună cu logodnica sa, Hillary Wiesner, care venise pentru această ocazie de la Boston. Culianu era foarte îndrăgostit de Hillary şi zbura aproape în fiecare weekend la Boston s-o vadă. Anticipa aceste vizite cu înfrigurare şi cu o lumină firavă, timidă, tremurătoare de bucurie pe chip. Aveam impresia că se temea nemărturisit că ar fi putut s-o piardă oricând. Fosta lui studentă de la Chicago, acum angajată în studii graduate islamice la Harvard, era mult mai tânără decât el şi crescută într-o lume complet diferită de a lui. Va fi fost ea atrasă de „exotismul” lui cultural, de stângăciile lui, de accentul lui străin? Faptul că-i admira inteligenţa şi scrisul, oricât de mândru l-ar fi făcut, nu-i dădea asigurări cu privire la durabilitatea

relaţiei lor.

Vizitele la Boston îl scoteau temporar din astfel de incertitudini.

*

În anii ’80, amânasem, reluasem şi iarăşi abandonasem proiectul cărţii despre Eliade. În special nuvelele fantastice, care mă fascinau încă din România (*La ţigănci şi alte povestiri*, Bucureşti, 1969), îmi provocau la fiecare nouă lectură perplexităţi hermeneutice şi totodată dezamăgiri estetice, căci îmi dădeam seama de anume stângăcii de construcţie şi de-o anume inconsistenţă psihologică a caracterelor. Defectele lor literare aveau totuşi, în acei ani, un caracter stimulator pentru mine: recitindu-le le rescriam, rearanjam scenele, adăugam sau eliminam un detaliu, mi se părea că descopăr formulări mai fericite: imaginaţia mea de cititor producea capodopere efemere care o dată cartea închisă, se prăbuşeau în uitare. Nu puteam însă uita labirinturile de simboluri sau oscilaţiile între literă şi alegorie, care mă incitau şi mă frustrau totodată şi din care degeaba încercam să ies după ce lectura propriu-zisă era terminată. Personajele, deşi rareori memorabile, spuneau într-un limbaj obişnuit lucruri care, prin curioasa lor ambiguitate, mi se întipăreau în minte. Despre ce era vorba? Pentru a le explica, construiam ipoteze care, la o analiză mai atentă, nu rezistau. La început ipotezele erau generale (ilustrând paradoxurile relaţiei dintre sacru şi profan, miraculos şi banal, recognoscibil şi irecognoscibil). Pentru verificarea lor se dovedeau necesare amănunte tot mai precise, care, de negăsit în teologie sau teosofie, trebuiau căutate – unde? în istorie, în istoria trăită de autor, în anii ’30 şi, după război, în anii de exil, urmărind de departe căderea României în „post-istoria” comunistă.

Substanţa acestor ipoteze care adesea se băteau cap în cap o formau desigur proiecţiile mele de cititor, cu sistemul meu de referinţe, cu informaţia mitologică,

istorică, politică pe care o adunasem din alte lecturi, inclusiv lecturi întreprinse *prin* şi *pentru* Eliade (repet formularea deja citată a lui Culianu, care mi se potrivea atât de bine şi mie: „Numai prin şi pentru Eliade am aflat câte ceva despre România. În România, n-am aflat nimic despre România”). Între altele, prin şi pentru Eliade mi se trezise un viu interes pentru istoria României din anii ’30 încoace, divergent în raport cu preocupările mele profesionale de universitar american şi, de asemeni, cu cele cotidiene de imigrant care se integrează încet-încet într-o nouă cultură, care învaţă un nou sistem de reguli scrise şi mai ales nescrise, adeseori în tensiune cu regulile vechi. Pe de altă parte, acel trecut istoric avea o legătură cu identitatea mea profundă, de român în exil: mă născusem la Bucureşti în 1934 şi curiozitatea mea redeşteptată promitea o înţelegere mai puţin schematică a zbuciumului istoric în care îmi fusese dat să mă nasc, să cresc, şi să trăiesc aproape 40 de ani. Oricum, ceea ce aflam despre trecutul politic al lui Eliade – şi despre trecutul politic al ţării pe care o părăsisem, trecut pe care regimul comunist îl trata ca pe un „secret de stat” – mă tulbura şi influenţa puternic proiecţiile şi aşteptările mele de cititor.

De unde sensul unor oblicităţi neaşteptate (finalmente irezolvabile chiar şi pentru analistul cel mai atent) pe care îl căpătau nuvelele sale fantastice revizitate, şi chiar un roman ca *Noaptea de Sânziene*. Cel care mi-a atras atenţia asupra ambiguităţilor subtile şi riguros indecidabile din proza lui Eliade a fost Culianu. Mi s-a întipărit în minte o conversaţie pe care am avut-o în 1988, în cursul unei plimbări pe campus-ul universităţii din Chicago. Era toamnă, în coroana copacilor petele de culori delicat conturate, verde pal, galben sau roşu, se răriseră. Mergeam încet, cu paşi foşnitori prin frunzele căzute. Era după echinox, dar noi vorbeam de solstiţii. Mă gândisem vreodată la coincidenţa calendaristică dintre noaptea

mitică de Sânziene la români, 24 iunie – numită în titlul romanului – şi noaptea istorică în care fusese înfiinţată Legiunea Arhanghelului Mihail, 24 iunie 1927, ora 10 seara? Culianu făcuse această legătură într-o emisiune la BBC în româneşte, într-un context pe care nu l-a evocat. Cunoşteam bine romanul şi, din cuprinsul lui, n-aş fi putut niciodată descoperi această coincidenţă, izbitoare totuşi. Mi-am pus după aceea câteva întrebări: să fie vorba de-o coincidenţă voită? Şi dacă da, de ce fusese ea trecută sub tăcere în text, cu ce intenţie, cu ce efecte; să fie aici indicaţia unei adeziuni sau, dimpotrivă, a unei delimitări; sau a unei ambivalenţe?

Ipoteza unei coincidenţe voite (deşi niciodată semnaiată de autor, deci „camufiată”) e plauzibilă. Multe acţiuni importante din proza fantastică a lui Eliade se petrec la vremea solstiţiului de vară, înconjurat de-o întreagă aură de mituri, rituri şi superstiţii erotico-florale în societăţile agricole arhaice, cu prelungiri în creştinismul ţărănesc din Sud-Estul Europei. Ca antropolog religios cu o pasiune declarată pentru identificarea unor astfel de supravieţuiri mitice, Eliade cunoştea ca nimeni altul subiectul. În româneşte, „sânzienele” sunt unul din numele sărbătorii din 24 iunie. E o sărbătoare cu două feţe, suprapuse dar distincte. În creştinism, ea marchează naşterea Sfântului Ioan Botezătorul, cum ar confirma şi derivarea etimologică nesigură din latină, „sanctus dies Johannis”, cu toate că magia erotică a zilei n-are nimic creştin. A doua faţă e cea păgână, cu privirea întoarsă spre zeiţa Diana (derivare etimologică incertă, dar sugestivă: Sânziana = Sancta Diana).

Un cititor atent şi informat al prozei lui Eliade va recunoaşte fără mari dificultăţi sensul simbolismelor solstiţiale (trebuie adăugat că opusul solstiţiului de vară, cel de iarnă, joacă un rol pivotai: vara stă sub semnul lui Eros, iarna sub cel al lui Thanatos). Problema e: putem da şi o semnificaţie politică coincidenţei dintre data înfiinţării

Legiunii şi data cu care începe *Noaptea de Sânziene*? Dată fiind structura personajului central, Ştefan Viziru, proiecţie înşelător autobiografică a autorului pe un fundal de „teroare a istoriei”, semnificaţia politică ar putea fi văzută ca efectiv negativă, o repudiere a istoricului din perspectiva sacrului, dar şi ca o acceptare a lui din perspectiva unei logici a „saltului în paradox”... Istoria e ineluctabil tragică, dar există în linearitatea ei puncte de ruptură prin care eul individual o poate depăşi – prin eros, prin agape, prin mit. Noaptea de Sânziene, cea mai scurtă noapte a anului, e un moment în care se produc evenimente miraculoase, alături de altele care neagă miraculosul, jocuri primejdioase de coin*cidenţia oppositorum*, cu consecinţe dramatice. Totul rămâne în ambiguitate, simbolismele au sensuri contradictorii care se anulează reciproc, ne pierdem într-un labirint. Ramificaţiile alegorico-simbolice devin din ce în ce mai enigmatice. Romanul poate fi citit şi într-o cheie astrologică sau alchimică, dar nu cred că enigmele lui profunde ar putea fi astfel mai convingător descifrate. O lectură politică neutră e imposibilă: ea va fi ori apologetică ori acuzatorie, dar nu va aduce clarificări structurale definitive.

*

Moartea lui Eliade în aprilie 1986 m-a tulburat, m-a făcut să-mi re-evoc amintiri şi să-mi repun întrebări în legătură cu relaţia noastră amical-colegială. În drum spre Chicago (unde aveam să particip la serviciul memorial la care, printre alţi vorbitori, Culianu şi Saul Bellow au citit cu glas tare fragmente din proza lui), ascultam în maşină Requiemul lui Gabriel Faure, acea „berceuse de la mort”, cum i s-a spus, cu ochii împăienjeniţi de lacrimi. Eliade a fost totdeauna cald şi bun faţă de mine, de-o generozitate naturală, simplă, delicată care mi-a fost de mare ajutor în primii ani de exil, şi întâlnirile noastre mă întăreau interior, dându-mi în acelaşi timp sentimentul straniu de a

fi avut loc într-o Românie ireală, transparentă, de altă dată, familiară şi mitică, în care el mi-ar fi fost unul din profesorii preferaţi (necrologul pe cane urma să-l scriu pentru *Limitele* lui Virgil Ierunca se intitula chiar „Profesorul"). Relaţia noastră, colorată de această percepţie a mea – o percepţie care-mi întărea timiditatea faţă de el – a rămas de aceea respectuos distantă, cum indică faptul că, în conformitate cu obiceiurile lingvistice româneşti, el mi se adresa cu „tu", iar eu nu puteam, şi nu eram invitat, să cobor sub „dumneavoastră". În contrast – şi în conformitate de astă dată cu obiceiurile lingvistice americane – Christinel Eliade ne-a îndemnat de la început să-i spunem „tu", şi atât soţia mea cât şi eu am făcut-o fără ezitări, în consonanţă cu sentimentele noastre de afecţiune spontană şi de simpatie admirativă pentru această femeie extraordrinară. Vocea ei profundă, cu vibraţii aspru-mătăsoase, am îndrăgit-o din prima clipă, şi mi-a rămas la fel de dragă chiar şi când, mai târziu, în anii 1990, mă certa pentru că nu mai terminam cartea despre Mircea Eliade şi nu interveneam în polemicile care se purtau în jurul personalităţii lui. Venea dintr-o familie boierească din Moldova, vorbea româneşte cu un încântător accent moldovenesc-aristocratic, şi era total devotată memoriei soţului ei, după moartea căruia instalase, în apartamentul de pe Woodiawn Avenue, un altar de flori proaspete într-un colţ al camerei de primire, sub o fotografie mărită a lui Eliade în floarea vârstei. De câte ori mergeam s-o vizitez aduceam, de la o florărie din împrejurimi, un buchet sau o glastră pentru acel „shrine" întreţinut în mare măsură de prieteni.

Moartea lui Eliade m-a făcut să-mi pară rău, să am remuşcări că nu-mi ţinusem promisiunea de a scrie cartea despre el, astfel că în 1987 – 1988 mi-am reînnoit încă o dată hotărârea de a relua studiul de atâtea ori întrerupt. Soarta lui a fost însă să rămână, până azi, neterminat. Cum România era pe atunci închisă pentru un exilat ca mine, m-

am gândit să profit de noua ocazie de cercetare oferită de constituirea arhivei Eliade în cadrul colecţiei de cărţi rare şi de manuscrise a bibliotecii Regenstein de la Chicago (1987). Christinel a aprobat cererea mea de acces liber la arhivă (închisă publicului pentru cincizeci de ani de la moartea lui Eliade), aşa că mi-am organizat şederea la Chicago, în concediul sabatic din 1988, astfel încât să pot lucra simultan la două proiecte: cartea despre relectură (*Rereading*, care a apărut în 1993) şi examinarea atentă a arhivei Eliade, trei, patru ore pe zi. În aceste împrejurări, cum am mai spus, era firesc ca unul din subiectele care reveneau mereu în convorbirile cu Culianu să fie „alunecările” politice ale lui Eliade din anii ’30. Mai ales că în Occident începuseră să apară articole tot mai severe despre relaţiile sale cu Garda de Fier şi se putea anticipa înmulţirea lor.

Cunoscând amândoi cele zece – douăsprezece articole direct incriminate sau incriminabile, am căzut de acord că ar trebui republicate fără întârziere într-un mic volum cu textul românesc şi cu traducerea paralelă în engleză, însoţite de o prefaţă (scrisă de Culianu) şi de substanţiale note istorice. Am vizitat-o împreună pe Wendy Doniger (O’Flaherty), titulara catedrei Eliade şi prietenă bună cu Christinel, cerându-i părerea. A găsit ideea excelentă şi şi-a oferit sprijinul, dar prevedea dificultăţi care s-au dovedit curând insurmontabile (Christinel s-a împotrivit categoric). Cunoscut ca discipol al lui Eliade, Culianu, acum profesor plin la Divinity School, era desigur sâcâit de întrebările pe care i le puneau colegii şi studenţii în legătură cu trecutul politic al maestrului său.

*

Când l-am revăzut în toamna lui 1988, Culianu îşi modificase parţial vederile despre ideile politice ale lui Eliade, aşa cum fuseseră acestea descrise în monografia *Mircea Eliade necunoscutul*, scrisă între 1982 – 83. Anume, devenise mai critic faţă de fostele angajamente ale

maestrului. Recunoştea că acesta se orientase greşit în politică în anii ’30, că se lăsase molipsit de credinţele „salvaţionist”-naţionaliste ale generaţiei4, că fusese la un moment dat apropiat de Legiune şi de şeful charismatic al acesteia. Luând cont de datele şi ipotezele în acest sens, care începuseră să apară în polemici în jurul lui Eliade din 1985 – 86, Culianu regreta că nu cunoscuse mai devreme unele documente. Pe de altă parte, era neîmpăcat împotriva inexactităţilor şi interpretărilor exagerate, răuvoitoare, care nu lipseau din astfel de piese „demascatoare” (mă gândesc la publicaţiile anti-Eliade ale unei cercetătoare care, cu puţini ani înainte, îşi luase doctoratul în Franţa cu o amplă teză despre acelaşi Eliade, nu numai mediocră intelectual dar şi scrisă pe un ton admirativ insuportabil la lectură; citisem teza la îndemnul lui Eliade însuşi, care avusese slăbiciunea s-o recomande pentru o poziţie universitară în Statele Unite şi care îmi ceruse şi mie sprijinul în acest sens). Dar toate acestea deveneau marginale când venea vorba de opera lui Eliade luată în ansamblul ei.

Din păcate, această vastă operă, atât de luxuriant erudită şi atât de accesibilă unui public internaţional, dădea semne de îmbătrânire metodologică. Marile idei ale lui Eliade, îmi spunea Culianu, cum ar fi cea despre posibilitatea unei fenomenologii istorice a sacrului, nu rezistau prea bine noului climat intelectual din Occident, dominat de posistructuralism. Succesul mondial al lui Eliade, ca şi interesul specialiştilor în ipotezele lui, erau fragile şi aveau să fie uitate încet-încet, anticipa el.

Cine, în afară de eruditii în istoria disciplinei (antropologie culturală şi religioasă, istoria şi filosofia religiilor şi miturilor), mai citeşte azi pe James Frazer (autorul cândva faimosului *The Golden Bough*) sau pe Max Miiler? Cu timpul, opera de savant a lui Eliade avea să sufere o soartă asemănătoare – erudiţia, oricât de ieşită din comun, se învecheşte; ipotezele irefutabile, oricât de

atrăgătoare prin originalitatea lor pentru o vreme, devin obsolete. Dar, evident, oricât ar fi de improbabilă, reînvierea lor nu poate fi exclusă. Eram de acord. Cât despre cultura română, aş adăuga eu azi, la zece ani de la dispariţia oficială a comunismului, Eliade va continua să fie o icoană a împlinirii, în ciuda derapajului său ideologic, un geniu într-o constelaţie finalmente transpolitică de români din ţară şi din emigraţie (Eminescu şi Caragiale, cele două axe ale identităţii culturale româneşti, Haşdeu, Iorga, Brâncuşi, Ionesco, Cioran); o provocare pentru rarii iconoclaşti, o inspiraţie pentru şi mai rarii savanţi în istoria religiilor, folclor sau antropologie; un model sau un contra-model – şi contra-modelele pot fi uneori la fel de importante ca şi modelele pozitive – pentru scriitori şi artişti.

În 1988 – 89, Culianu se îndepărta discret de căile maestrului, pe care continua totuşi să-l venereze. Profesional, depăşise fenomenologia şi, cum am mai spus la început, încerca să folosească un model epistemologic computaţional intertextual al minţii omeneşti, în care sfera autonomă a religiosului ar avea o pondere unică5. Personal, se îndepărta de preocupările „româniste” ale lui Eliade. Era pregătit să abandoneze confesiunea ortodoxă şi vorbea privat de o convertire la iudaism în legătură cu proiectul de căsătorie cu Hillary Wiesner. Interesant, el nu-şi schimbase însă poziţia în ce priveşte acuzaţiile care i se aduceau lui Eliade. Da, înainte de război, Eliade se lăsase luat de valul naţionalist-extremist care se revărsase asupra României. Nu, el nu fusese antisemit, nici practic, nici teoretic, deşi într-un rând, în ajunul alegerilor din 1937... Dar Culianu continua să creadă, împreună cu Ricketts, în explicaţia lui Eliade însuşi, şi anume că răspunsul său la ancheta ziarului Buna *Vestire din* decembrie 1937 fusese alcătuit în redacţie, fără ştirea sa (deşi în consens cu cele câteva articole anterioare în care dăduse o interpretare religioasă ideologiei legionare, descifrând în ea

posibilitatea unei „revoluţii creştine”). Părerea mea – bazată pe o cunoaştere directă a obiceiurilor presei româneşti din comunism – obiceiuri pe care comuniştii nu le inventaseră însă – e că explicaţia lui Eliade rămâne plauzibilă, deşi, în fond, nu-l scuză; şi că în ciuda aparenţelor – care în contextul anilor ’30 şi ai războiului puteau fi legitim interpretate aşa cum le-a interpretat Sebastian în extraordinarul său Jurn*al* – *e*l a regăsit după război filonul autentic umanist al gândirii sale din tinereţe, un anume ecumenism. Dar e clar că distanţarea lui Culianu faţă de maestru avea o explicaţie mai largă: credinţa discipolului în infailibilitatea maestrului se clătina.

*

Îl cunoscusem pe Culianu în 1969 – 70, când îmi fusese student la Bucureşti. Era, de pe atunci, o figură aparte, un timid ambiţios care ştia mai mult decât profesorii săi, iubit şi admirat fără invidie de cei mai capabili dintre colegii săi. Mai mult decât de la cursuri sau din sala de seminar, mi-l amintesc din zgomotoasele restaurante sau braserii din apropierea Universităţii (Dunărea, Lido), unde ca tânăr profesor mergeam uneori cu studenţii mei favoriţi. Mesele noastre se lărgeau repede, se făcea loc pentru prietenii sau prietenele studenţilor, pentru prietenii şi prietenele acestora, şi se încingeau discuţii pe temele şi la nivelurile cele mai diferite, de la povestit de anecdote şi bârfeală – pe care o justificam ca pe-o activitate epistemologică informală, un soi de „folclor” epistemologic – până la idei filosofice abstruse; de la chestiuni cotidiene de politică culturală (mai ales obsesii legate de cenzură, căci toţi participanţii scriau şi sperau să publice: ce-a mai interzis cenzura în ultimul timp? ce-a mai trecut? ce şanse ar avea o traducere din cutare autor? etc.), până la chestiuni politice, abordate desigur indirect şi alegoric. Unii plecau, alţii veneau, depinzând de timpul pe care-l aveau („ferestre” între cursuri, pauze, timp de pierdut etc.); unii stăteau cu orele,

alţii cu minutele. Culianu apărea imprevizibil la astfel de întâlniri conviviale, uneori volubil, alteori taciturn, dar centrul atenţiei se deplasa invariabil spre el. Se anima rareori şi atunci ochii lui de obicei inexpresivi erau străbătuţi de scăpărări lucide, tăioase.

Culianu părăsise România în 1972, la un an după „mini-revoluţia culturală" de tip Mao lansată de Ceauşescu, şi cu un an înainte de mine. Aveam să-i pierd urma pentru scurtă vreme. La mai puţin de un an după sosirea mea la Bloomington, la Indiana University, am primit de la el o scrisoare expediată din Roma, cerându-mi „indicaţii în privinţa unei strămutări în Statele Unite" (28 octombrie 1973). Fusese primit la Universitatea Catolică din Milano, cu o bursă pentru studii doctorale în istoria religiilor. Proiectata lucrare de doctorat nu era încă monografia despre Mircea Eliade, pe care urma s-o scrie în anii următori, ci avea o temă mai generală, logica şi psihologia buddhistă (şcoala „abisală" a lui Asanga şi Varubandhu), într-un domeniu totuşi apropiat de cercetările sanscritologice ale lui Eliade. (Culianu menţiona că descoperise tema în România prin Sergiu Al-George.) o altă scrisoare (Milano, 7 ianuarie 1974), vorbea de o „frumoasă recomandare" pentru studii doctorale dată de Eliade, a cărui operă era fără îndoială unul din cele patru subiecte la care Culianu lucra simultan: „Lucrez la patru cărţi deodată, dintre care două sunt pe terminate iar una ar fi trebuit să-mi dea mult râvnitul doctorat... (...) Am speranţe ca una din cărţi s-o public la Paris, alta aici; poate dl. prof. Eliade mă va ajuta să public un articol despre Gnosticism care e în fază de elaborare, parte a acestei teze. (...) Articolul se intitulează «Contemporary Debates on Gnosticism: Jonas-Quispel», iar teza la care lucrez (o scriu direct în engleză, nu în italiană): Gnosis în Co*ntempor*ar*y Research*. *A*r *avea 30*0 – 350 de pp. şi ar cuprinde toată bibliografia în jurul Gnozei de la Reitzenstein încoace". Uitasem complet de aceste scrisori

când le-am găsit, în „arhiva” mea haotică (mai bine zis în „antiarhiva” mea), căutând alte scrisori din a doua jumătate a anilor ’80, pe care mă tem că le-am pierdut.

În Occident, l-am revăzut pe Culianu în februarie 1975, când i-am vizitat împreună cu soţia mea, Adriana (Uca), pe Mircea şi Christinel Eliade la Chicago. Se afla acolo şi fostul meu student de la Bucureşti, Mircea Marghescu care, după câţiva ani în Franţa (terminase un doctorat 3 eme cycle la École Pratique des Hautes Études sub vaga supraveghere a lui Roland Barthes), fusese numit asistent de franceză în departamentul de limbi romanice de la Chicago. Acesta îl găzduia pe colegul şi prietenul din anii de studenţie bucureşteană care venise din Italia cu o bursă de studii pentru câteva săptămâni. Fusesem cu toţii invitaţi de soţii Eliade la cină, la Quadrangle Club, şi apoi în apartamentul de pe Woodiawn Avenue. Nu mai ştiu ce s-a discutat, dar îmi amintesc că prezenţa lui Marghescu, a cărui voce ridicată domina conversaţia altfel calmă, mă irita. Buzele lui groase şi roşii, înconjurate de părul negru al barbişonului care-i dădea un aer de Lenin tânăr, se contractau şi se umflau aproape convulsiv când vorbea, pe un ton obsecvios şi arogant totodată. Nu-mi displăceau însă eforturile lui de a justifica, fie şi doar în parte, opinia exorbitantă pe care-o avea despre sine: citea şi studia cu înverşunare şi franceza lui era perfectă. Sfida dificultăţile exilului (infinit mai puţin umilitoare decât cele, poate mai mici, din România) şi, la Chicago, universitatea fiind plasată într-un cartier care-şi pierduse distincţia victoriană şi căpătase reputaţia de focar de criminalitate, ţinea în buzunar un revolver care arăta ameninţător dar care se încărca doar cu aer comprimat şi în loc de gloanţe folosea gaz lacrimogen (cred că n-a avut niciodată prilejul să-l folosească).

Marghescu, prieten devotat, continua să-l ajute pe Culianu, după ce-i făcuse cunoştinţă cu Eliade la Paris, cu un an în urmă6. Depusese eforturi ca să-i obţină o bursă de

studii la Chicago (desigur prin Eliade, care scrisese recomandarea şi făcuse anume demersuri administrative). Era, pentru Culianu, un moment de cotitură: maestrul, după doi, trei ani de comunicare epistolară, după ce recunoscuse prezenţa „focului sacru” în Culianu, îl accepta oficial drept discipol.

L-am revăzut pe Culianu la distanţă de ani, la Paris şi la Chicago, pe fugă şi nememorabil, cu excepţia începutului verii 1987, când am participat amândoi la Congresul Academiei Româno-Americane dedicat lui Mircea Eliade şi ţinut în parte la Sorbonne, în parte la Centre Pompidou. Din nou mă întreb: de ce n-au devenit relaţiile amical-colegiale dintre noi, mai ales după mutarea sa efectivă în America, o mai strânsă prietenie? Am admirat totdeauna la el genialitatea memoriei şi talentul natural pentru asceza lecturii, pasiunea cunoaşterii şi tenacitatea intelectuală, profesionalismul competitiv, dar mi se părea că nu-i rămâne destulă energie imaginativă pentru a intui cu precizie intenţiile celuilalt şi pentru a ghici motivaţiile şi aşteptările lui tacite. Cu alte cuvinte, mi se părea că-i vine greu să se pună în locul altuia (al meu, de fapt) şi să judece lucrurile şi din perspectiva lui. Poate că avea totuşi astfel de intuiţii, dar le folosea selectiv. Cum am mai spus, respectul pe care mi-l arăta era prea formal ca să încurajeze deschideri mai spontane şi personale.

Ambiţia naturală a discipolilor remarcabili e de a ocupa locul maestrului la retragerea acestuia. Ironia e că tocmai această reputaţie de discipol „oficial”, după moartea maestrului, a devenit stingheritoare pentru el la University of Chicago, şi poate, într-un mod obscur şi tragic, a fost răspunzătoare şi pentru asasinatul căruia i-a fost victimă7.

Fapt e că în toamna 1988, când ne vedeam des la Chicago, Culianu se delimita, nu neapărat explicit şi nici dramatic, de Eliade. Procesul acesta începuse de o bucată de vreme şi avea să continue. Eliade însuşi – înţelegeam de

la Christinel – nu-l mai agrease total în ultimii ani de viaţă, cu toate că-l lăsase moştenitor intelectual şi, dacă nu mă înşel, executor testamentar. Discipolul dădea semne de independenţă. „Mircea spunea că e erudit, un mare erudit...”, repeta Christinel când vorbea de Culianu, lăsând în suspensie un „dar”... subînţeles, nerostit. Culianu ţinea enorm la ea, o admira moral şi-o proteja, deşi ea avea anume mici suspiciuni faţă de el – suspiciuni de care nu se putea ca el să nu-şi fi dat seama (cum şi eu îmi dădeam seama că încrederea ei în mine se micşorase cu timpul). Un erudit, un mare erudit (dar...). În serile în care ne invita pe amândoi, împreună cu o prietenă a ei româncă, Sanda Loga, sau alteori cu Wendy Doniger (Culianu demonstrându-şi talentele de bucătar amator, specialist în cucina rusti*ca şi* c*u deose*bire în spaghetti ca*rbonara), se vorbea* despre una-alta, se povesteau multe anecdote, inclusiv despre Eliade, se făceau comentarii despre campania electorală (Bush versus Dukakis), dar printr-un fel de coordonare spontană, tacită, anumite subiecte pe care le aveam cu toţii în minte, dar care ar fi putut s-o tulbure pe gazda noastră, erau cu grijă evitate. Simţeam, la marginea acestor zone de tăcere, marea ei vulnerabilitate bănuitoare într-un echilibru instabil cu tendinţa ei naturală către deschidere şi încredere.

Respectul devotat al lui Culianu pentru Christinel nu-l abătea de la drumul interior pe care-l apucase. În septembrie 1990, el se îndepărtase într-atât de Eliade încât putea scrie, în *Lumea liberă*, revista românească de la New York, că admiraţia lui pentru Eliade se datora toleranţei acestuia faţă de „dezacordurile de vederi cu el”. Modelului de exilat paradigmatic al lui Ulise, propus de Eliade (şi care la un moment dat mă impresionase atât de mult, încât îmi stimulase dorinţa de a-i studia opera în profunzime), Culianu îi opune acum modelul exilantului-martor, Elie Wiesel, supravieţuitor al Holocaustului şi „rezistent”:

Un scriitor [referinţa e poate la Vintilă Horia] afirma după război… că orice exilat trebuie să se identifice cu Ovidiu; Mircea Eliade, care mi-a oferit nemăsurata şansă să-mi continuu dezacordurile de vederi cu el, spunea în Jurn*al că* orice exilat trebuie să se identifice cu Ulise. Eu cred că orice exilat trebuie să se identifice cu Elie Wiesel. Iar dacă Wiesel are dreptate, atunci orice exilat nu poate să n*u* s*e* i*de*n*tifice cu* e*l… W*i*es*el este un rezistent8.

Culianu se îndepărta de maestrul său, recunoscător dar nu fără a semnala anume reale dezacorduri. Acestea rămâneau vagi pe plan explicit, dar implicaţiile aveau ramificări mai largi. Tot aşa cum el învăţase ceea ce ştia despre România *prin şi pentru* Eliade, acum, începând să se elibereze de influenţa maestrului, se angajase şi într-o revizuire interioară a canonului cultural românesc. Cele mai drastice rezultate ale acestui proces sunt puţin cunoscute, fie că autorul le-a exprimat public doar aluziv, fie că în unele cazuri a fost protejat de prieteni care nu l-au lăsat să publice anume texte. În editorialul său necrologic din *Agora* (1991), Dorin Tudoran relatează următorul episod interesant: „Cu un an în urmă îmi trimisese – «spre consultare» – două texte despre Eminescu. Nimeni nu a îndrăznit să i le publice; n-am făcut-o nici eu… Nu s-a supărat defel şi am discutat seri în şir despre toate aceste tabuuri de care, «nereuşind să ne eliberăm, dragă Dorin», spunea el, «liber cu adevărat nu va fi spiritul nostru» „9.

Îmi amintesc foarte bine de acest episod pentru că, fiind membru al colegiului redacţional al *Agorei*, am fost şi eu consultat. Lectura mi-a produs un mic şoc: teza polemică a lui Culianu, anume că Eminescu, dacă ar fi trăit în secolul XX, ar fi fost Corneliu Codreanu, mi se părea absurdă. Nu pentru că viola un tabu sau pentru că încălca reguli nescrise despre ce şi cum se poate spune, ci pentru că viola logica istoriei, pentru că introducea ceva pueril, ceva de joc analogic de societate în genul „ce-ar fi fost

dacă ar fi fost?” Există, desigur, prelungiri legitime, contrafactuale, ale unor asemenea jocuri de ficţiune (în sci-fi mai ales), dar în discursul istoric responsabil ele sunt nelalocul lor sau trebuie modulate cu multă fineţe, într-o argumentare nuanţată. Oricum, identitatea propusă de Culianu mi se părea complet falsă – una din acele enormităţi pe care oamenii inteligenţi le comit adesea verbal, mai rareori în scris.

Pe moment, n-am integrat „ieşirea” intempestivă a lui Culianu într-un „pattern” mai larg de psihologia relaţiei dintre maestru şi discipol. Fusese, cel puţin pentru mine, o mică aberaţie, o exagerare atipică. Azi n-aş respinge cu totul o interpretare a acestui episod ca un posibil exemplu de „deplasare” sau „deviere”, în care un început de ostilitate nemărturisită a lui Culianu faţă de imaginea maestrului sau a „tatălui spiritual” s-ar fi descărcat prin „ricoşeu” asupra unei figuri de care Eliade fusese fascinat şi influenţat: Eminescu. Oricum, nu trebuie prea multă subtilitate pentru a vedea că Eminescu, aşa cum e prezentat în textele amintite, e în mare măsură un substitut pentru Eliade, care rămâne în fundal, nenumit.

Ca să ne convingem, să luăm un pasaj din monografia lui Culianu, *Mircea Eliade* (Assisi, 1978; inclusă în volumul postum de la Nemira), în care vine vorba de „rădăcinile gândirii eliadiene” care ar trebui căutate în „ortodoxismur lui Eminescu: „Valorile spirituale genuine ale ortodoxismului îl obsedau deja în secolul trecut pe un mare poet ca Eminescu... Eliade e mult mai aproape de Eminescu decât de contemporanii săi” (Culianu, Mirc*ea Eliade,* ed. cit., *p*. 42). Evident, după mai bine de un deceniu de la scrierea acestor rânduri, Culianu îşi schimbase poziţia faţă de ideologia lui Eminescu, în care vedea (greşit, anistoric) o anticipaţie a ideologiei ultranaţionalismului dintre cele două războaie mondiale, renăscut monstruos sub forma naţional-comunismului şi prelungirilor acestuia în postcomunism. Desigur, Culianu

n-a contestat niciodată geniul poetic şi mitopoetic al lui Eminescu, despre care a scris adeseori pătrunzător şi original.

În concluzie: despărţirea discipolului cu „focul sacru” de maestrul altă dată idolatrizat începuse, firesc. Unde l-ar fi dus pe Culianu noul său drum nu putem decât bănui. Ceea ce e sigur e că ucigaşii lui Culianu au asasinat pe cel mai important şi original discipol al lui Eliade, şi, simbolic, ceea ce era mai viu, mai dramatic, mai neaşteptat în marea moştenire intelectuală lăsată de maestru.

Bloomington, septembrie 2000 – ianuarie 2001

Note

1. Fragmente dintr-un eseu memorialistic mai amplu, intitulat: *Culianu*: *Eliade*: *Eliade*: *Culianu*: *amintiri şi lecturi*.

2. Mi-a sosit, în timpul relecturării acestui manuscris pentru corecţii, numărul special al revistei *Vatra* (6 – 7, 2000), dedicat lui Eliade. Mă bucur să văd că el conţine toate articolele controversate ale lui Eliade, editate de Mircea Handoca. Părerea lui Culianu şi a mea a fost – cum se va vedea – că aceste articole ar fi trebuit să apară în 1988.

3. Pentru o analiză amănunţită a surselor şi contextului istorico-politic al *Rinocerilor* lui Eugen Ionescu, vezi articolul meu „Ionesco and *Rhinoceros*: Personal and Political Backgrounds”, în *East European Politics and Societies*, vol.9, Fall 1995, pp. 393 – 432.

4. Marea excepţie fiind Eugen Ionescu. Culianu i-a dedicat un articol cu prilejul împlinirii a 80 de ani (*Agora*, Voi. 3, Nr. 1, Februarie 1990, pp. 286 – 88). Textul fusese scris la 5 decembrie 1989, cu doar trei săptămâni înainte de execuţia lui N. Ceauşescu, în plină perioadă a „revoluţiilor anticomuniste” din 1989. Citez din „Ionescu, mântuitorul”: „Domnule

Ionescu, Dumneata ai spus *Nu*! din anii ’30 şi până acum; şi iată că ai avut nu numai curaj, ci şi dreptate. A

spune *Nu*! când orice umbră de inteligentă e ştearsă de entuziasme suicidare e mult mai greu decât a crede. A spune *Nu*. Într-o ţară care de 50 de ani e tot mai rău atrasă de abisuri, manifestând o neclintită *vocaţie a prăpastiei*, înseamnă a-ţi semna bilet de tren pentru altă ţară. Dar în Franţa n-ai uitat de unde ai pornit, şi ai continuat să spui *Nu*! mai departe, când *schimbătorii la faţă* de mult aplecaseră steagul. Ai rămas *singurul român de seamă* să spui *Nu*! răspicat celei mai ruinătoare dictaturi pe care România a suferit-o de la întemeiere şi până astăzi: dictatura lui Ceauşescu" (sublinierile mele).

În filigran, apar aici – şi restul omagiului verifică această interpretare – figura dictatorului Ion Antonescu (care a publicat documente justificând represiunea rebeliunii legionare în *Pe marginea prăpastiei* şi care, într-o simetrie a contrastelor, l-a anticipat pe cel de-al doilea „Conducător", Nicolae Ceauşescu), şi doi din cei trei mari exilaţi postbelici, Cioran („schimbător la faţă") şi Eliade, implicat prin caracterizarea lui Ionescu drept „*singurul* român de seamă" care a spus Nu! Evident, a-l vedea pe Ionescu ca „*singurul* care n-a vrut să mântuie România", şi prin urmare ca „*singurul*, adevăratul ei Mântuitor" e o hiperbolă, o figură retorică şi, poate chiar mai rău, o confuzie de planuri. Ionescu/Ionesco avea o atitudine mult prea ambivalenţă faţă de România ca s-o poată „mântui", fie şi împotriva propriei sale voinţe. În ce mă priveşte, îi recunosc totuşi o anume capacitate, dacă nu chiar de a „mântui", de a absolvi individual greşelile trecute ale unor prieteni.

5. Pentru distanţa pe plan profesional pe care o luase Culianu fată de vederile lui Eliade savantul, vezi prefaţa lui A. Oişteanu la volumul Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (Bucureşti, Nemira, 1994, 19962).

6. La 6 septembrie 1974, la Paris, Eliade nota în *Jurnal*: „Întâlniri: ...; Marghescu (a căpătat un post la departamentul de franceză din Chicago); Ioan Culianu,

tânăr istoric al religiilor foarte înzestrat (timid şi cutezător în acelaşi timp)”. La 16 septembrie 1974: „Cină cu Ioan Culianu la un restaurant chinezesc, apoi stăm de vorbă, în biroul meu, până la miezul nopţii. Ştiam de mult că Dumezil avea dreptate spunând: în Istoria Religiilor, ca şi orice altă disciplină, un singur lucru contează: ai sau nu afle f*eu sac*r*e* „*C*ulianu, evident, avea focul sacru.

7. Imediat după moartea lui Culianu, Dorin Tudoran afirma în editorialul său din *Agora* (voi. 4, nr. 3, iulie-septembrie 1991) că „După asasinarea lui Iorga, uciderea lui Culianu reprezintă cea mai mare crimă împotriva culturii române”. Iorga fusese ucis de membri ai Gărzii de Fier; împuşcarea lui Culianu, după un an şi câteva luni de la răsturnările din 1989, fusese poate pusă la cale de succesorii secreţi ai „Gărzii de Lemn” (cum o numea Culianu într-un text alegoric-satiric, „Jormania liberă”. *Agora*, vol. 3, nr. 2, iulie 1990), adică de membri ultranaţionalişti ai Securităţii ceauşiste, reînviată subteran sub Ion Iliescu.

8. *Apud* Moshe Idel, „Libertate şi teamă” (I, II), *Observator cultural*, pp. 11, 12, din 15 şi 22 mai 2000. Ipoteza lui Idei mi se pare foarte interesantă: ea accentuează rolul jucat de elementele ultranaţionaliste din emigraţie în complotul care e responsabil de asasinarea lui Culianu, dar nu respinge plauzibilitatea teoriei mai vechi, anume că acţiunea pornise din cercurile Securităţii ceauşiste care supravieţuise şi era foarte activă după ce se „autodecapitase”, sacrificându-l pe Ceauşescu însuşi. Semiotica asasinatului lui Culianu ar indica mentalitatea legionară a complotiştilor. Problema e că mulţi comunişti aveau o mentalitate similară, ceea ce se verifică, în cazul României, în fenomenul naţional-comunismului ceauşist, care a supravieţuit în alianţă cu elemente ale ideologiei legionare, în ultimii ani pe care i-am petrecut în România, chiar şi înainte de mini-revoluţia culturală ceauşistă din 1971, unii din prietenii mei vedeau în grotescul

„Conducător” de atunci al naţiunii o reîncarnare a „Căpitanului”. În discuţii private, o referinţă la „Căpitan” („Ai văzut ce-a spus ieri Căpitanul?”) era fără dificultate înţeleasă ca o referinţă la Ceauşescu. Nu mi se pare exclus ca unul dintre extremiştii naţional-comunişti din Securitatea paricidă, poate chiar un amator de gnoze şi esoterisme, să fi ordonat sau co-ordonat asasinarea lui Culianu. Poate că noţiunea de co-ordonare (sau de co-operare) e mai potrivită, pentru că e totuşi greu de crezut că Securitatea românească, grosolană şi primitivă în acţiunile ei naţionale şi internaţionale, ar fi fost capabilă de precizia profesională şi „rituală” a acestui asasinat.

9. E interesant de notat că revista legionaro-comunistă *România Mare* (ianuarie 1992), prin pana unui colaborator (Leonard Gavriliu), saluta într-un limbaj de o degustătoare vulgaritate uciderea lui Culianu într-un W.C. ca o pedeapsă simbolic potrivită pentru „crime împotriva culturii române”, inclusiv crima de „lez-Eminescu”.

O instanţă modernă – magie, imaginaţie şi putere

John Crowley

A existat în viaţa mea o vreme când mă temeam de magie.

Există nenumărate moduri de a înţelege greşit acest enunţ, sau de a-i da o lectură eronată, în orice caz, în privinţa experienţei mele de viaţă. S-ar cere mai întâi o definiţie a magiei, precizarea câtorva categorii sau limite, cel puţin; nu are un conţinut limpede, conţine totodată prea mult şi nu destul. Ar mai fi necesar şi ca dumneavoastră să ştiţi că, în ciuda faptului că am tot scris cărţi despre posibilitatea magiei, despre alte lumi ascunse în aceasta oricare o conţin pe aceasta, despre inteligenţele din jurul nostru care nu sunt de aceeaşi natură cu noi, am încetat să cred în magie încă din primii ani ai copilăriei. (Copiii mici cred cu toţii în ea, desigur; ei cred că numele au putere asupra lucrurilor, că repetiţiile rituale au efect, că sufletele noastre ies la iveală în vise.) Am un ataşament

profund faţă de încâlceala şi de accesibilitatea metaforică a unor sisteme create de oameni, cum sunt astrologia şi alchimia, dar ştiu că ele – ca şi alte magii asociate lor, ca numerologia şi geomanţia, precum şi imitaţiile de ştiinţe de tipul homeopatiei – nu au efect prin ele însele. Sunt efective ori principiile călăuzitoare ale alchimiei şi homeopatiei, ori principiile chimiei fizice moderne: nu pot funcţiona ambele.

Magia de care am ajuns să mă tem – am observat prima oară acest lucru pe vremea sinuciderilor cultice Jim Jones – mă urmărea în vis şi ajunsesem să o pot recunoaşte aproape după miros, ca un vânător de vrăjitoare – era acea magie care pretindea că deţine putere asupra morţii, prin resurecţie sau prin imortalitate fizică şi, în consecinţă, dominaţie asupra altor constrângeri de ordin fizic. Desigur, şi biserica în care am crescut pretindea că are putere asupra morţii, şi asta nu m-a speriat niciodată, deşi m-a plictisit şi m-a descurajat uneori; numai că, în decursul secolelor, această biserică renunţase la pretenţia ei *activă* de a fi capabilă să învingă moartea sau să învie morţii (sau îngăduise ca această pretenţie să cadă în desuetudine), propunându-şi, în schimb, să le garanteze credincioşilor săi un loc cât mai bun pe lumea cealaltă.

Nu credeam că toate aceste culte şi personaje hieratice care îşi revendicau puteri asupra morţii şi a lumii le posedau cu adevărat. Puterea lor de a te obliga să crezi mi se părea înspăimântătoare. Mulţi oameni pe care îi cunoşteam găseau şi ei că e un lucru trist şi nefericit; mă simţeam ameninţat în chipuri pe care nu le-am înţeles niciodată.

Că magia are într-adevăr putere nu se poate, desigur, nega. Ştim cu toţii că farmecele voodoo şi vrăjitoria îşi pot ucide victimele – deşi sunt cât se poate de sigur că, în ciuda temerilor seculare, ele nu afectează nici caii, nici oile. Puterea magiei e *intersubiectivă*, intervenind între sau printre conştiinţe umane, şi aceasta este puterea pe

care am experimentat-o eu însumi. Am fost supus unei magii malefice, *ca şi cum* ar fi putut să funcţioneze, în timp ce eu negam că aşa ceva e posibil. Vreau să spun: am ştiut totdeauna că puterea intersubiectivă a magiei e mare; ştiam că în toate timpurile şi în toate locurile ea a fost utilizată pentru a dobândi putere asupra inimilor, sufletelor şi trupurilor; singurul lucru pe care nu-l ştiam era că poate avea putere asupra cuiva care nu crede în ea, sau care crede că nu crede în ea – care ştie că forţa ei fizică este nulă. Era ca şi cum toţi acei vrăjitori şi partizanii lor ar fi trăit într-un alt univers decât mine şi m-ar fi putut antrena în universul lor contra voinţei şi în ciuda neîncrederii mele.

S-ar putea să vă impresioneze această uimitoare naivitate a cuiva care meditase atâta asupra chestiunilor cu pricina. În vremurile acelea de înspăimântătoare confuzie, conversam odată cu un prieten care cu magia şi cu magicienii nu avea nici în clin nici în mânecă şi i-am spus: „Pur şi simplu nu ştiu – oare aceste puteri există doar *în interior*, sunt puteri ale sufletului şi ale minţii, sau sunt cumva puteri reale şi *în exterior*, în lumea din afară? Care din două?” Iar el mi-a răspuns „Amândouă”, ceea ce, fără îndoială, aşa şi este – de ce oare nu mi-a trecut asta prin minte?

Timpul şi reflecţia, alţi oameni şi noi drumuri care şi-au făcut apariţia, toate m-au îndepărtat de perplexităţile şi de spaimele pe care le simţeam, fără să le rezolve până la urmă. Dar între aceşti oameni a fost *unul* care avea un profund respect pentru magie şi un fel inedit de a o concepe, ca pe o putere a sufletului şi o putere în lume, care îi cunoştea istoria şi îi înţelegea principiile cu o perspicacitate uluitoare şi care era el însuşi magician, un magician practicant – un magician bun, magicianul meu cel bun; o vreme, incredibilă şi îngrozitor de scurtă, a fost mentorul şi deschizătorul meu de drumuri. Despre el aş vrea să vă vorbesc.

La începutul începuturilor am ajuns să-l cunosc pe

Ioan Culianu datorită interesului meu pentru Giordano Bruno. îl descoperisem pe Bruno cu mult timp înainte, prin Frances Yates, savanta din Marea Britanie care a contribuit atât de mult în anii ’60 la modificarea imaginii pe care o aveam cu toţii despre Renaştere şi mentalităţile acesteia. În cartea ei *The Art of Memory*, pe care am ales s-o citesc mai mult pentru minunatul ei titlu, Bruno apare ca o figură îndrăzneaţă şi extravagantă, care a transformat o unealtă retorică clasică într-un sistem magic, cu ajutorul căruia mintea urma să dobândească noi şi vaste puteri prin cultivarea unui sistem mnemotehnic cu fundamentare astrologică şi mitologică. Uimirea pe care am simţit-o aflând acest lucru, că cineva din trecut putea gândi cu totul altfel decât mine despre ce este mintea şi ce poate ea înfăptui, a fost enorm de semnificativă pentru mine. În faţa ochilor mei şi-a deschis perspectivele o imensă epopee fenomenologică istorico-ştiinţifică şi magico-realistă, lucru pe care îl regret cumva astăzi, după cum s-ar putea să-l regrete şi unii dintre cititorii mei.

La vremea respectivă forţa mentală sau puterea gândului mi se părea a fi cheia sistemului lui Bruno; în concepţia mea tehnicile sale mnemonice au devenit o metaforă pentru puterea benefică, inofensivă al cărei posesor mă ştiam – puterea memoriei vii, puterea combinatorie a travaliului mental, a lucrurilor închipuite cu atâta vivacitate încât par mai degrabă reminiscenţe decât închipuiri –, cu alte cuvinte, arta ficţiunii în general.

Abia câţiva ani mai târziu şi după experienţele mele legate de magie, am dat peste o carte a lui Ioan Culianu care mi-a modificat viziunea despre Bruno, complicând-o – mi-a întunecat-o, aş putea spune, dar a şi *developat-o* ca pe o fotografie. Cartea era una dintre cele de care mulţi din dumneavoastră aţi auzit, îmi închipui, prin intermediul unor persoane care, asemeni mie, au fost profund tulburate sau influenţate de ea. Se numea *Eros şi magie în Renaştere*, iar Giordano Bruno se afla în centrul ei ca

personaj exemplar, alături de Marsilio Ficino, Faust, autorul lucrării *Hypnerotomachia Poliphili* şi alţii. Cartea clarifica ce credeau a face magicienii Renaşterii, precum şi de ce anume ceea ce făceau ei avea sens, date fiind cunoştinţele lor de fizică şi de biologie, şi de ce aveau sens acestea din urmă, dată fiind cosmologia în care credeau cu toţii; ea mi-a arătat o cale de a înţelege magia şi lumea magică.

Gânditorii trecutului nu erau, în viziunea lui Culianu, mai puţin ascuţiţi la minte decât gânditorii din prezent şi nici dotaţi cu mai puţină pătrundere psihologică; rezultatele analizei lor sunt formulate în termeni incompatibili cu ai noştri, dar ne sunt totuşi, de multe ori, imediat recognoscibile. În termenii Renaşterii, corpul fizic şi sufletul sunt entităţi aparţinând unor ordini atât de radical diferite – un Jack Sprat şi nevasta la nivel cosmologic –, încât pot comunica numai prin intervenţia unui medium, care este spiritul, un fel de substanţă fină, fragilă, fierbinte, strălucitoare şi frumoasă compusă din aer şi foc, extrem de volatilă şi de reflectantă, care circulă prin tot corpul. Ceea ce trupul percepe cu ochii şi cu urechile se reflectă în spiritul său ca într-o oglindă, iar sufletul, care nu poate percepe nimic din ceea ce e material, poate şi el să vadă, exact cum putem noi vedea reflecţiile imateriale dintr-o oglindă.

Astfel, pentru oamenii Renaşterii, melancolia din dragoste era cauzată de o serie de imagini ale persoanei iubite care intrau prin ochi şi se împrăştiau în spirit – invitate să intre de luxură, de temperamentul aprins, de temperamentul rece şi reţinut, n-are importanţă –, iar o dată ajunse acolo, puneau stăpânire pe om. Aşadar, ceea ce îi provoacă celui îndrăgostit suferinţa nu este faptul că persoana iubită îi este inaccesibilă, ci doar acea *imagine* a persoanei iubite pe care n-o mai poate elimina. Cel care iubeşte devine un robot, manipulat de această imagine vampirică, despre care el crede că îl pune în legătură cu

persoana iubită, însă acest lucru nu se petrece (deşi cândva s-ar putea să se fi petrecut); nu-l mai poate vedea sau cunoaşte pe cel iubit, şi nici nimic altceva în afara acestei imagini atotstăpânitoare care l-a infectat; spiritul său este cucerit, poluat şi bolnav, rătăceşte (cum spune, folosind o imagine izbitoare, Culianu) „pe acele drumuri către nefiinţă unde trupurile nu fac umbră şi oglinzile nu reflectă nimic”.

Ei bine, asta cred şi eu. Este ceea ce ştim cu toţii că e adevărat în legătură cu iubirea maladivă. Ştiinţa este ciudată, însă concluzia se susţine.

Spiritele iscoditoare ale acelor vremi, cum era Bruno, au continuat să tragă concluzii impunătoare pe baza premiselor care le erau proprii, cum facem şi noi pe baza premiselor noastre, şi să proiecteze imense posibilităţi de a schimba viaţa oamenilor cu tehnicile lor – cum facem şi noi pe baza tehnicilor care ne aparţin. În cartea sa, Culianu a examinat îndelung o operă târzie şi nepublicată a lui Bruno, cu titlul *De vinculis în genere* (*Despre legături, în general*), care tratează despre puterea imaginilor ce trec dintr-un suflet în altul prin mijlocirea spiritului şi despre ce ar putea realiza cu ajutorul acestei puteri un operator priceput…

În acest mic tratat, pe care Culianu îl disecă, Bruno emite afirmaţia că toate tendinţele sau afecţiunile voinţei noastre sunt reductibile la două, aversiunea şi dorinţa, ura şi iubirea; dar ura este ea însăşi nimic altceva decât iubire inversată, deci sufletul nu poate fi legat decât prin Iubire. *Vinculum summum, praecipuum et generalissimum* – cea mai înaltă, cea mai bună şi cea mai generală legătură. De aceea numeşte Platon iubirea Marele Demon, *daemon magnus*. Prin iubire Bruno înţelege nu sentimentul cald de aprobare sau de caritate, ci focul eresului, dorinţei, fie ea dorinţă de cucerire, de ataşament intelectual, de înţelegere, sau dorinţă de altă persoană.

Ne putem lega, ori putem fi legaţi: operatorul

magician utilizează *imagini* care ne leagă: imagini astfel construite încât să se umple de energie astrală, să ne poată face să iubim sau să urâm, să ne temem sau să fim încrezători, să fim statornici ori desfrânaţi. Imagini edificate în imaginaţie (*phantasticum*) de către manipulator, cel care ne înlănţuie sau ne încântă, expuse în afară ca obiecte fizice – amulete, peceţi, poeme – sau proiectate direct, dintr-un suflet în altul. De fapt, suntem cu toţii supuşi la asemenea manipulări care provin din spiritele altora; cu toţii facem acest lucru în permanenţă. Cel care lucrează prin magie este cel care îşi utilizează *în mod conştient* resursele propriei inimi, temerile şi dorinţele proprii, pentru a produce efectele pe care le doreşte, pentru a seduce un suflet ori mai multe deodată, pentru a tămădui sau a ţine sub control.

Bruno susţine că, în timp ce indivizii pot fi controlaţi prin imagini croite special după naturile lor astrale, masele de oameni sunt constrânse cu mai mare uşurinţă, prin intermediul unor imagini care fac apel la natura noastră generală, la dorinţele şi spaimele pe care le împărtăşim cu toţii.

Aproape că nici nu mai este nevoie să remarcăm cum pretenţiile şi ţelurile acestui fel de magie – pe care, după cum arată Culianu, Bruno era singurul ce îl propunea fără nicio sfială în vremea lui – coboară în timp până la noi. În vreme ce scopurile practice ale magicianului de altă dată – să călătorească aproape instantaneu, oriunde, după bunul său plac, să poată observa ce se petrece la distanţă, să dispună de o memorie vastă şi infailibilă, să transforme materia – au fost delegate noilor tehnologii, „nimic n-a înlocuit magia pe propriul ei teren, acela al relaţiilor intersubiective”, ne spune Culianu. Relaţii publice, *advertising*, propagandă, tehnologii informatice, *market research*, cenzură tacită, control asupra mass-mediei, toate funcţionează exact cum ne spune Bruno că funcţionează magia: prin manipularea conştientă a unor imagini

eficiente ale fricii şi ale dorinţei. Magicianul dezvoltă în sinea sa imagini încărcate de erotism, înţelegând că ele îi vor emoţiona pe alţii şi, rămânând el însuşi neemoţionat, le proiectează asupra altora pentru a provoca efecte calculate; le proiectează prin eterul cel generat de stele cu puterea tehnicilor mnemonice magice, ca să folosim termenii lui Giordano Bruno; cu puterea fabuloaselor şi persuasivelor noastre mijloace de comunicare în masă, ca să folosim termeni contemporani.

Tezele lui Bruno au fost, în opinia lui Culianu, în mai mare măsură deschizătoare de drumuri (dacă nu ţinem seama de faptul că aproape nimeni n-a avut cunoştinţă de ele) decât cele ale lui Machiavelli. Machiavelli n-a depăşit niciodată mijloacele obişnuite ale vremii sale când era vorba de a dobândi şi a păstra puterea – adică vechile metode ale înşelăciunii şi forţei; inovaţia rezidă în atitudinea lui morală: preoţii şi Evangheliile ne învaţă că nu trebuie să folosim asemenea mijloace, dar eu spun că, pentru a realiza lucruri în privinţa cărora suntem cu toţii de acord că sunt bune – stabilitatea, securitatea, o societate fericită –, trebuie să le utilizăm; aşa că, n-aveţi decât să alegeţi. Poziţia morală a lui Bruno era exact aceeaşi: iată o tehnică de manipulare în masă pe care o puteţi folosi şi cu care îi puteţi face pe oameni să se creadă fericiţi, puteţi crea o societate omogenă, calmă şi guvernabilă şi puteţi, chiar minaţi de ciudate dorinţe şi spaime, să ţineţi timpul în frâu. Dacă este sau nu *corect* să se facă acest lucru, nu figurează în studiul lui Bruno. Culianu adaugă totuşi că Bruno susţine că este posibil ca manipulatorul să ştie şi cum poate fi eliberat un suflet înlănţuit, sau poate multe suflete, de sub această vrajă.

Dar este oare Statul nostru occidental modern un adevărat magician, ne întreabă Culianu, sau „un ucenic vrăjitor care pune în mişcare forţe întunecate şi incontrolabile”? El crede că e greu de spus, însă face o distincţie între Statul-magician, de pildă statele din Vest

unde a venit el să trăiască, şi statele poliţieneşti, ca România în care crescuse şi de unde evadase. Statul poliţienesc, pentru a-şi apăra o ideologie uzată, în care nu crede nimeni, reprimă atât libertatea, cât şi iluzia libertăţii, „preschimbându-se într-o închisoare în care toate speranţele sunt pierdute”. Este inevitabil ca el să dispară. Pe de altă parte, Statul-magician poate degenera într-un Stat-vrăjitor, care provoacă numai iluzia satisfacţiei şi posibilităţilor, ţinându-şi ascunse mijloacele de control; defectele lui sunt prea marea subtilitate şi prea marea flexibilitate, incapacitatea de a propune soluţii radicale. „Şi totuşi viitorul îi aparţine oricum”, spune Culianu; „coerciţia prin folosirea forţei va trebui să cedeze în faţa procedeelor subtile ale magiei, ştiinţă a trecutului, a prezentului şi a viitorului”.

Asta e! Având în mână această carte – care a influenţat poate mai mult decât oricare alta procesul ideatic prin care a căpătat formă lucrarea mea despre Bruno şi magie – dispuneam de un *vademecum* sau de un tovarăş spiritual, un epopt, de un psihopomp pe care mă puteam bizui, care mă făcea să râd cu voce tare şi de uimire şi de încântare. Îmi furniza o viziune asupra magiei şi a felului cum s-ar putea înţelege funcţionarea ei în ziua de azi, nu doar ca magie intersubiectivă – deşi nu e niciodată lipsită de o componentă intersubiectivă –, ci ca o tehnologie care poate fi aplicată asupra mea, la fel de bine ca şi asupra oricărui alt suflet. Mi-aţi putea spune că magia se află la intersecţia dintre tehnologie şi subiectivitate, ba chiar (riscând să exageraţi) că reprezintă chiar acel *nexus*. Magia este ştiinţa trecutului, a prezentului, a viitorului, deoarece acest *nexus* e permanent în cunoaşterea umană şi, prin urmare, în acţiunea umană.

Voi mai da încă un exemplu, o poveste pe care o cunoşteam înainte de a-l fi citit pe Culianu, dar pe care am fost capabil s-o înţeleg într-un chip nou, în această lumină.

Spre sfârşitul secolului al XV-lea, abatele Trithemius din Sponheim, un magician renumit, a produs pentru împăratul Maximilian I o viziune spectrală a defunctei soţii a acestuia, Maria de Burgundia, vestită pentru frumuseţea ei. (Se spune despre Maria că pielea îi era atât de albă şi de fină, încât, atunci când bea vin roşu, licoarea putea fi văzută coborându-i pe gât.) Maria a murit la douăzeci şi cinci de ani, în urma unui accident de călărie, lăsându-l pe Maximilian cu inima zdrobită şi imobilizat în doliu. Pentru a-l determina să revină la obligaţiile sale regale, Trithemius i-a făgăduit să conjure spiritul Mariei, astfel încât împăratul s-o mai poată vedea o dată; singura restricţie era să nu i se adreseze. Şi Maria şi-a făcut apariţia, într-o încăpere întunecată, îmbrăcată cu aceeaşi rochie pe care Maximilian i-o ştia, purtată în viaţă.

Acuma, putem clasa această poveste în rând cu o mie altele care nu ne mai stârnesc vreo mirare, chiar dacă e atestată de împăratul însuşi; până ne amintim că Athanasius Kircher, cel care a dezvoltat în secolul al XVII-lea lanterna magică, afirma că Trithemius o inventase cu o sută cincizeci de ani înaintea lui. Aşa că se prea poate ca ceea ce i-a arătat Trithemius împăratului să fi fost un spectacol de umbre şi lumini; iar dacă aşa stau lucrurile, unde mai e magia? Ea rezidă în magia *naturală* a ceea ce Kircher a numit *Ars Magna Lucis et Umbrae*, o tehnologie; şi în manipularea de lumini şi imagini astfel încât să fie mişcat şi tămăduit un suflet, al lui Maximilian; lumina însăşi fiind, în perspectiva pe care Trithemius o are asupra lumii, o entitate aproape imaterială, singura din întreaga natură creată care poate ajunge direct la suflet. O imagine a unei persoane iubite, făcută în întregime din lumină şi din amintire: oare ce poate fi mai magic decât asta?

Cunoaştem cu toţii vechea teorie care susţine că orice tehnologie suficient de avansată va apărea drept efectiv magică celor nefamiliarizaţi cu ea. Mi se pare că această (de fapt, cam dubioasă) apoftegmă merită cel

puţin un corolar: orice magie depăşită, care a fost practicată multă vreme de un mare număr de persoane, poate fi înţeleasă ca o tehnologie efectivă, dacă devenim suficient de familiari cu ea. Aceasta este premisa de la care a pornit Ioan Culianu.

Am ajuns să-l cunosc pe Culianu însuşi printr-o serie de coincidenţe şi sincronicităţi cvasi-magice, care n-au încetat pe tot parcursul cunoştinţei noastre, ce nu a durat, vai, decât puţin. Jennifer Stevenson, aici prezentă şi ea, a fost cea care ne-a apropiat, când m-a invitat la conferinţa ei despre Himeră, la Chicago; când m-a întrebat pe cine să mai invite, i l-am menţionat pe Culianu, pe care tocmai îl citisem; l-a găsit chiar peste drum, la Universitatea din Chicago, şi a descoperit că era bucuros să vină.

Ea m-a încurajat să-i scriu, ceea ce am făcut, şi am primit un răspuns plin de graţie şi foarte măgulitor (îmi citise deja cartea), cuprinzând vestea că se va afla în curând prin vecinătate, în Massachusetts, am putea oare să ne întâlnim? Ca să vezi! Se afla în Massachusetts cu prietena şi cred, la vremea respectivă, deja logodnica lui, Hillary Wiesner, a cărei familie locuia în Amherst, la douăzeci de minute de casa mea; erau oaspeţii unei profesoare de religie de la Smith College, Carol Zaleski, şi ai soţului ei Phil, o cunoştinţă de-a mea – şi desigur, aş fi încântat să iau cina cu ei. El s-a dovedit a nu fi un venerabil filosof adus de spate, cu ochi mari şi coamă căruntă, ci un bărbat nici mai în vârstă decât mine şi nici mai masiv, cu înfăţişare calmă şi chip plăcut; singurul lucru sinistru la el erau o pereche de ochelari verzi, cu rame negre, dar exista o explicaţie: şi-i spărsese pe cei pe care îi purta de obicei.

De atunci încolo ne-am mai întâlnit, ne-am scris, am vorbit la telefon. Asemeni unui mentor-trickster din romanele moderne, îşi făcea apariţia, într-o înfăţişare nouă, la fiecare răspântie intelectuală la care ajungeam. Am început să mă interesez de gnosticism – de fapt e mult

prea palid spus, m-am trezit fascinat, mişcat, îngrozit de gnosticism –, de mitul gnostic, pe care îl descoperisem în lucrările lui Hans Jonas. Da? Ei bine, Culianu făcuse călătorii împreună cu Jonas, îl cunoştea bine, şi tocmai lucra şi el la o reinterpretare majoră a gnosticismului. Scrierile lui Eliade despre magie, vrăjitoare, cosmosul religios? Păi, Culianu era la Universitate datorită lui Eliade; de fapt tocmai prelua, după dispariţia lui Eliade, editarea unei uriaşe enciclopedii de religie comparată; n-aş putea contribui cu ceva, poate despre alchimie? Călătorii în alte lumi, lumi în interiorul lumilor? Viitoarea lui carte – m-ar interesa oare să văd şpalturile? – se intitula *Out of this World* şi era despre călătorii în lumea de dincolo. Praga şi Golemul? O să mă prezinte prietenului său Moshe Idel, care era autoritatea supremă în materie. *Science Fiction*? Scrisese mai multe povestiri şi un roman; se gândea la o povestire cu o călătorie în timp, poate că am putea să colaborăm…

Ştiu că nu sunt singura persoană asupra căreia Culianu a avut efectul pe care l-a avut. Mulţi dintre cei care l-au cunoscut recunosc că avea puterea de a transforma atmosfera înconjurătoare, încărcând-o cumva de energie pozitivă (îmi cer scuze pentru această metaforă neştiinţifică) şi dându-le interlocutorilor săi un sentiment de deplinătate a posibilităţilor, a propriilor lor posibilităţi. Forţa interpersonală pe care o proiecta nu era poate mult diferită de magia pe care obişnuia s-o scoată la vânzare Dale Carnegie. „Există”, spunea Carnegie, „o foame chinuitoare ce este numai rareori satisfăcută, foamea de a fi apreciat, iar bărbatul sau femeia care o satisfac îşi câştigă prieteni, influenţează oamenii şi ţin oameni în mâna lor”.

Ei bine, asta înseamnă forţă intersubiectivă autentică şi asta poseda Culianu; nu-mi închipui că Dale Carnegie punea această putere a lui pe seama intuirii de către inima sa uriaşă a momentului astrologie şi a naturii

corespunzătoare a trupului astral al celui cucerit, dar în ceea ce îl priveşte pe Culianu nu sunt la fel de sigur. Ar fi putut spune – şi aproape că a şi spus-o – că folosea mijloacele lui Bruno şi ale precursorilor lui Bruno şi prin acele mijloace îi atrăgea pe cei pe care dorea să-i atragă, îi cucerea pe cei pe care dorea să-i cucerească, absorbea şi stăpânea – şi dovedea că stăpâneşte – vaste mase de erudiţie în mai multe limbi, cu o viteză supraomenească. Ştiu că îl interesau profund Tarotul, sincronicitatea, simbolismul culorilor, puterea talismanelor.

În ce fel era interesat de toate acestea? Ca de o putere *interioară* sau ca de o putere *exterioară*? Eu cred că gândirea lui magică era o formă de capacitate în negativ, ceea ce Keats definea drept puterea de a avea în minte posibilităţi contrare fără a depune niciun efort supărător de a obţine fapte şi certitudini. Şi eu ştiu cum se poate face acest lucru – prin ceea ce Tolkien numea creaţie secundară, printr-o operă de ficţiune. Culianu era în stare s-o facă în spaţiul mental şi chiar în spaţiile sociale şi politice în care circula, şi la fel ca în cazul poetului, asta îi dădea putere: asta i-a pus chiar problemele pe care le pune puterea, chestiunile pe care le-a abordat studiindu-l pe Bruno.

Exact atunci când îl întâlneam pe Culianu, regimurile comuniste din Europa de Est se destrămau. În prima seară când ne-am cunoscut, am vorbit despre sfârşitul dictaturii din România. Culianu descria evenimentele din România drept un plan al KGB-ului sovietic de a-l elimina pe impopularul Ceauşescu sub acoperirea unei reforme impuse de popor, un plan care a scăpat din mână şi a devenit o revoluţie, silindu-i pe comunişti să devină, sau să dea impresia că au devenit, democraţi pentru a-şi păstra puterea. În noul regim, ultranaţionalismul a devenit iarăşi o forţă politică, iar suprimarea duşmanilor din străinătate – un lucru pe care Securitatea îl luase totdeauna în serios – a continuat, pe scară şi mai largă.

Mulţi dintre prietenii americani ai lui Culianu nu ştiau cât de implicat era în viaţa publică românească de după comunism, şi nici în ce pericol se găsea din cauza acestei implicări. Continua să-şi publice în reviste puţin cunoscute şi ale emigraţiei criticile făţişe la adresa regimului şi a magiei malefice a acestuia. Le-a spus studenţilor şi prietenilor săi – dar nu şi poliţiei – că are convingerea că e urmărit şi a încheiat o poliţă de asigurare pe viaţă adiţională. Apoi, în luna mai 1991, a fost împuşcat în cap în toaleta pentru bărbaţi de la *Divinity School*, la Universitatea din Chicago, la etajul unde se afla biroul său. Era în vârstă de patruzeci şi unu de ani. Se crede că a fost un asasinat politic, săvârşit ori de pseudodemocraţii noului regim, ori de membrii vechii Gărzi cvasi-fasciste exilaţi în America; cazul a rămas nerezolvat.

Am mers cu logodnica lui din Amherst la Chicago, pentru a lua parte la serviciul memorial care s-a ţinut la Universitate. În cursul acelor zile ea m-a rugat să o însoţesc la apartamentul lui Culianu, pe care îi revenea datoria să-l elibereze. Într-un sertar al biroului a găsit un album mare cu fotografii: a stat la îndoială ce să facă cu ele. Era plin nu cu instantanee, ci cu „duzini de fotografii de cărţi de Tarot, în diverse configuraţii, datate cu grijă, unele purtând şi adnotări. M-am arătat mirat. Păstra toate astea? Sigur, mi-a spus ea. Trebuie să verifici ce ţi s-a prezis. La ce altceva sunt bune aparatele Polaroid?

Ceea ce mai rămâne de înţeles, sau de explicat, este cum de prezenţa unui practician al magiei intersubiective nu m-a speriat, nu mi-a dat fiori, cum se întâmplase în atâtea alte cazuri. Să fie doar pentru că era vorba de un magician bun, nu de unul rău? La conferinţa aceea de la Chicago la care venise şi el, unde noaptea târziu întinsese pentru noi cărţile de Tarot, cu rezultate impresionante (dar când se întâmplă oare altfel?), am avansat la un moment dat teza că într-un anume fel toată magia e malefică; vrând să spun că e totdeauna coercitivă, de obicei insidioasă şi

are totdeauna un conţinut de putere care e folosit împotriva altora, pentru câştig sau înălţare. Culianu nu numai că nu a fost de acord, dar a părut chiar că nu prea înţelege remarca. Magia cu efecte intersubiective şi fizice se deplasează de-a lungul unei axe la mijlocul căreia se află acel *nexus* de tehnologie şi de subiectivitate despre care am vorbit. Axa magiei benefice şi malefice se află pe altă direcţie şi cuprinde o putere diferită, puterea de a lega, la un capăt, şi puterea de a dezlega, la celălalt.

Marii maeştri zen – aşa mi se dă de înţeles –, aşezaţi în jilţurile lor, îşi instruiesc studenţii, îi tachinează, le pun probleme insolubile, îi maltratează chiar; până într-un târziu, poate chiar după ani de zile, când un student rosteşte: „Dar totul e prefăcătorie! Tu nu ştii nimic, pentru că nu e nimic de ştiut, nu există niciun secret, eşti un maestru al nimicului! „În care punct, desigur, maestrul se ridică din jilţ şi îl oferă cu o plecăciune absolventului şi noului maestru.

Traducere din engleză de Corina Popescu

Trei săptămâni

Jennifer Stevenson

L-am cunoscut pe Culianu în 1990, cu ocazia unei serii de conferinţe intitulate *Himera*: *structura magiei* pe care am organizat-o în 3 – 5 mai 1991. Oaspetele meu de onoare, scriitorul american John Crowley, îmi recomandase impresionanta carte a lui Culianu *Eros şi magie în Renaştere*. La îndemnul meu, cei doi s-au întâlnit şi s-a instituit între ei un respect reciproc. Ştiam că prezenţa profesorului Culianu va constitui o superbă completare pentru conferinţă. A fost de acord să fie oaspetele meu de onoare ca savant.

Ne-am întâlnit sau am vorbit la telefon de vreo cinci-şase ori.

Printre vorbitorii din zilele conferinţelor despre Himere se numărau un critic de muzică rock, un fizician, doi magicieni profesionişti, mai mulţi poeţi, un geolog, un

interpret profesionist de folk, un orator motivaţional cultivând stilul Dale Carnegie, un specialist în religie care vorbise despre magie într-un show televizat al lui Jim Henson, un biochimist, un specialist în tehnologia primitivă de comprimare a hranei şi un muzician care îşi realizează compoziţiile pe un computer MacIntosh. Cei mai mulţi dintre ei se ocupau, de asemenea, cu lectura, scrierea, editarea, recenzarea sau comercializarea de cărţi de *science fiction*. Profesorul Culianu se integra perfect în acest context.

El ne-a prezentat două povestiri, scrise în colaborare cu logodnica lui; dintr-una ne-a citit în cadrul unei reuniuni informale care a ocazionat şi o demonstraţie a unei formidabile tehnici de memorare, susţinută de fondatorul lui Klingon Language Institute. Cealaltă povestire a fost publicată în programul manifestării. A ieşit la iveală că profesorul Culianu mai scrisese proză şi că ar fi dorit s-o publice, cu deosebire în

Statele Unite. Venise în locul cel mai nimerit. David Hartwell, despre care se poate afirma că este cel mai important editor de romane SF din ultimele decenii, era oaspetele meu de onoare în calitate de editor. S-a arătat interesat de un roman pe care profesorul Culianu îl scria la vremea respectivă în colaborare cu logodnica sa.

Profesorul Culianu a avut cel mai mare succes la public, datorită umorului său autopersiflant, faptului că se arăta conştient de chestiunile spinoase ale literaturii SF, farmecului său, interesului său cordial pentru toţi şi toate. A muncit din greu în calitate de principal orator. A ţinut să ne spună că se simte acasă printre noi. L-am adoptat bucuroşi.

Pentru a se revanşa, profesorul Culianu m-a invitat să particip la apropiata sa conferinţă despre *Moarte, extaz şi călătorii în alte lumi*, ce urma să aibă loc la Divinity School de la Universitatea din Chicago.

Ceea ce am şi făcut, cu două săptămâni mai târziu.

Profesorul Culianu n-a dat citire unui referat; şi-a prezentat doar invitaţii şi a fost o gazdă discretă, cordială şi plină de generozitate. Printre vorbitori se numărau câţiva importanţi învăţaţi specialişti în ebraică, ale căror lucrări mă depăşeau cu totul. S-a prezentat o comunicare despre dezechilibru psihologic şi egotism la primii martiri creştini. Un tânăr care ţinea un discurs despre vizitarea înainte de vreme a cerurilor în Antichitatea chineză a fost aproape de a fi electrocutat în timpul unei furtuni cu tunete şi trăsnete, când o scânteie i-a sărit din microfon drept în nas; chiar în clipa respectivă vorbea despre pasărea Phoenix. Ultimul vorbitor, Martha Himmelfarb, a prezentat o serie de situaţii contemporane de experienţe la limita morţii (NDE), inclusiv interviuri înregistrate pe bandă video ale unor persoane care au fost declarate moarte şi au supravieţuit. Lăsa impresia unui mod radical şi straniu de a încheia seria de conferinţe, dar se potrivea cu finalul din *Eros şi magie în Renaştere*, o carte care vădeşte refuzul de a lăsa magia să moară paşnic, în trecut, sau de a o relega în sfera bizareriilor.

Cu prilejul conferinţei am fost îndemnată să particip şi la prezentarea de cărţi urmată de vânzare, care trebuia să aibă loc peste o săptămână. L-am întâlnit acolo din nou pe profesorul Culianu şi am schimbat câteva vorbe. Nu l-am mai văzut după aceea.

Privind retrospectiv lucrurile, mi-am format opinia că talentul profesorului Culianu în relaţiile cu oamenii îşi avea rădăcinile în optica sa asupra magiei lui Bruno, potrivit căreia doar un magician rău (rău în ambele sensuri ale cuvântului) va pretinde bani, putere sau sex. Toate acestea nu sunt decât o momeală ieftină, demnă de reclame publicitare. Magicianul înţelept îi cere, în chip tacit, fiecărui individ acel lucru pe care numai el sau ea îl pot aduce, pe care nimeni altcineva nu-l poate oferi, un lucru de care magicianul are mare nevoie. Şi, cu înţelepciune, magicianul lasă chestiunea deschisă: dăruitorul trebuie să

aleagă singur darul. Acest dar va fi contribuţia cea mai folositoare şi mai personală pe care o poate el oferi – fiindcă magia o face astfel…

Ceva mai târziu, un prieten mi-a tras atenţia că aceasta este şi maniera de acţiune a spionului: a oferi cât mai puţine informaţii şi a lăsa deschisă uşa pentru cât mai multe informaţii pe care urmează să ţi le furnizeze.

Mi se pare o interpretare cinică.

Traducere din engleză de Corina Popescu

SPRE LUMEA DE DINCOLO

…

Libertate şi teamă

Reflecţii despre viaţă, moarte şi istoria religiilor

Moshe Idel

O enigmă tragică

Când ultima sa carte, *Călătorii în lumea de dincolo* (*Out ofthis World*, Shambhala, Boston, iunie 1991; ed. rom. Bucureşti, Nemira, 1994, 1996, Iaşi, Polirom, 2002), vedea lumina tiparului, autorul, Ioan Petru Culianu, se afla de câteva săptămâni în afara acestei lumi. Nu a putut să se bucure nici de succesul altui volum, tot postum, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern* (*The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, HarperCollins, 1992), o remaniere completă a primei sale lucrări despre Gnoză – apărută cu ani în urmă în franceză şi italiană –, în care propune *o nouă metodologie* în studiul religiilor. Culianu nu a putut să vadă nici cum cea de-a treia dintre ultimele sale cărţi, publicată după moartea sa, în engleză, avându-l drept coautor pe Mircea Eliade, *Eliade's Guide to World Religions* (editată tot de HarperCollins; ed. rom. Humanitas, 1993, 1996), avea să fie menită unei cariere însemnate – prima ediţie, franceză, primise deja un prestigios premiu. Un glonţ tras de un asasin încă nedescoperit, în jurul orelor 13, în ziua de 21 mai 1991, pe când se afla în clădirea Swift Hall a

departamentului Divinity School al Universităţii din Chicago, a curmat într-o secundă o viaţă extraordinar de bogată şi o carieră universitară în plină ascensiune.

Nu există nimic în aceste trei cărţi care să fi putut provoca reacţia violentă care a culminat cu asasinatul, chiar dacă ele ar fi fost tipărite înainte de crimă. Nici în multele cărţi pe care le publicase înainte de 1989 în domeniul său ştiinţific – cărţi despre gnosticism, extaz, ascensiunea sufletului sau în povestirile sale fantastice. Scrierile politice însă, cele din afara domeniului academic, ale lui Culianu, publicate în limba română într-o revistă din New York, *Lumea liberă*, vreme de un an şi jumătate înainte de dispariţia lui, sunt adesea menţionate în acest context. Ele au legătură directă cu crima. Aceasta este părerea mai multor persoane şi subiectul principal al recentului volum al lui Ted Anton, *Eros, Magic and the Murder of* Profesor *Culianu*, publicat de Northwestern University Press din Evanston (1996; ed. rom. *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, Nemira, 1997). Cu alte cuvinte, dacă teza acestei cărţi este corectă, moartea lui Culianu poate fi un exemplu de asasinat politic comis asupra unui intelectual care a îndrăznit să vorbească răspicat, pe pământ american, despre ceea ce el credea a fi fost una din cele mai mari farse politice ale ultimilor ani – lovitura de stat din 1989 împotriva dictatorului din România, Nicolae Ceauşescu.

Savantul

Cine era eminentul, strălucitul profesor, autor a numeroase lucrări, de la Universitatea din Chicago? Ca şi Mircea Eliade, decanul studiilor despre religie din America, Culianu se născuse în România şi, ca şi Eliade, a murit la Chicago. Ca şi el, a sosit la Chicago ca să ţină cursuri despre religie la Divinity School, spera să se stabilească acolo pentru totdeauna, şi fusese într-adevăr definitivat, obţinuse *tenure* la Universitatea din Chicago. Amândoi savanţii au studiat în tinereţe în Italia, amândoi

şi-au împletit activitatea academică cu o intensă creativitate literară. Amândoi au cultivat genul fantastic. Amândoi şi-au scris tezele de licenţă despre Marsilio Ficino şi Giordano Bruno. Amândoi erau poligloţi, stăpâneau mai multe arii ştiinţifice, erau neobişnuit de prolifici. Amândoi pot fi caracterizaţi ca generalişti, adică erudiţi care tind să antreneze întreaga sferă a religiei în încercarea de a oferi explicaţii globale. În sfârşit, fapt care îşi are importanţa lui, amândoi aveau o atitudine anti-comunistă fermă, motiv care i-a făcut să părăsească România şi care i-a ţinut departe de ţară vreme de zeci de ani de zile1.

Aceste afinităţi semnificative dintre cei doi savanţi au contribuit probabil la stabilirea unor relaţii strânse între ei, începute încă demult, în anii ’70. Eliade a scris prefeţe şi scrisori de recomandare pentru mult mai tânărul său compatriot, în 1986 a sprijinit ideea invitării acestuia la Chicago ca *visiting profesor* şi a fost coautor al lucrării de referinţă menţionate mai sus, despre religiile lumii. La rândul lui, Culianu a scris, chiar de la începuturile activităţii sale, o monografie despre Eliade, în limba italiană, devenind un prieten devotat al familiei, desemnat de maestrul său ca legatar al scrierilor sale. Aici însă, apropierile încetează. În ciuda acestor paralelisme remarcabile, vieţile şi gândirea lor nu au fost cu adevărat paralele. Eliade avea să moară la vârsta de 79 de ani după o carieră lungă şi fructuoasă. Culianu a fost asasinat la vârsta de 41 de ani. În cursul lungii sale cariere, Eliade a fondat o întreagă şcoală de studiere a religiilor, întemeiată pe locul central al mitului în experienţa umană în ansamblul ei. Din acest punct de vedere, Eliade nu a fost numai un generalist, ci şi un monist, căutând unitatea experienţei religioase autentice, aşa cum o vedea el – în locul central al mitului, în importanţa repetiţiei în rimai, în rolul esenţial al centrului sacru şi al timpului hierofanic.

În ceea ce-l priveşte, Culianu a urmat alt drum

intelectual. Căuta şi el o explicaţie globală pentru conceptele şi sistemele religioase, şi va sugera o nouă ipoteză pentru apariţia varietăţii de forme religioase, şi anume cu ajutorul metodelor cognitive, care consideră istoria ca o suită de realizări ale unor potenţialităţi inerente în interacţiunile produse între premise puţin numeroase. Pentru el, istoria unei religii este „consecinţa interacţiunii dintre sistemele mentale”. Într-o anumită măsură, el aplica o metodă provenită dintr-o tehnică medievală, cunoscută sub numele de *ars combinatoria*, ştiinţa combinării literelor, împărtăşită atât de cabaliştii extatici, cât şi de misticul catalan Rămân Llull, şi aplicată la modalităţi de gândire studiate de Culianu. Potrivit cu această abordare, istoria religiilor nu trebuie să fie văzută ca o dezvoltare hegeliană, o transmitere istorică de idei, şi nu există aşadar evoluţie sau condiţionare a dezvoltării religioase de către factori sociali sau politici, ci numai o desfăşurare continuă de posibilităţi ce se află în aşteptare în componentele de bază ale anumitor sisteme. Religia este cu precădere un sistem autonom. Deşi aceste evoluţii pot avea un puternic impact asupra evenimentelor din istorie, fapt pe care Culianu îl subliniază necontenit, el refuză să accepte încercările de a subsuma fenomenele religioase unor explicaţii exterioare. De fapt, abordarea lui, aşa cum este expusă pornind de la studiile sale timpurii, se îndreaptă cu evidenţă de la poziţii mai fenomenologice şi structuraliste la o poziţie puternic bazată pe teoriile informaţiei şi studiile cognitive. El a început să-şi expună noua teorie în *Incognito*, revistă consacrată abordării cognitive a studiilor umaniste, pe care a întemeiat-o chiar el – şi care, din păcate, a dispărut odată cu el ca şi în câteva din studiile sale de mai târziu.

Religia, spune el, trebuie înţeleasă cu ajutorul unor instrumente care să poată explica şi evoluţiile din alte arii ale activităţii umane, ca de pildă ştiinţa. Spre deosebire de Eliade, care a cuprins şi a dezvoltat o anumită formă a

fenomenologiei religiei, şi spre deosebire de ceea ce afirma la începutul carierei sale pornind de la explicaţiile istorice date evoluţiei ideilor religioase, la modă la începutul acestui secol, Culianu a căutat o explicaţie mai structuralistă, o explicaţie care să difere însă de aceea propusă de Claude Lévi-Strauss care, ca şi Eliade, sublinia prea mult concepţia monistă despre mituri, propunând în schimb o accentuare asupra interacţiunilor care constituie principalele cauze ale diversităţii. Într-unul din ultimele articole pe care le-a publicat şi care trata despre mitul lui Faust, Culianu a propus o nouă definiţie a mitului, care gravitează în jurul ideii că nu atât înţelesul este ceea ce defineşte o povestire ca fiind mit, cât „voinţa de a repeta o parte dintr-o naraţiune supusă unor continue reinterpretări". Accentul lui cade pe „punctul vid" care nutreşte diferite variante, având uneori mesaje diferite. Iată de ce, continuă el, „mitul este învăluit în ceaţă şi niciodată nu străluceşte cu claritate". Religiile sunt, şi el subliniază că *toate* religiile sunt, aşa cum afirmă undeva, „hărţi ale minţii umane", pentru că unitatea care se află la baza gândirii umane, când ea acceptă câteva premise, va crea reacţii similare. Culianu spera, aşa cum a arătat în *The Tree of Gnosis*, să aplice această teorie şi la alte domenii.

Trebuie să spun că există extrem de puţini oameni de ştiinţă în stare să realizeze atât de mult într-un timp atât de scurt. Cariera ştiinţifică a lui Culianu reprezintă o lungă serie de eforturi de a se îndrepta de la un centru cultural la altul, de a stăpâni noi domenii, de a învăţa şi aplica noi metode, de a schimba noţiunile acceptate în domeniile deja studiate, în mod special reprezentativă pentru demersul lui inovator este lucrarea *Eros et magie à la Renaissance. 1484* (Flammarion, 1984; ed. americană Chicago University Press, 1987; ed. rom. Nemira, 1994, 1999), un studiu pe care-l începuse încă din România, încheiat însă cu ani mai târziu, şi care se ocupă de gândirea lui

Giordano Bruno. Cu toate că investighează o perioadă şi un domeniu cercetate îndeaproape de mulţi specialişti din ultima generaţie – magia în perioada Renaşterii, pe de o parte, şi concepţia ei despre Eros, pe de alta –, cartea lui Culianu a fost în măsură să atingă o coardă care nici nu fusese bănuită până la el. Originalitatea abordării sale s-a îmbinat cu o vastă cunoaştere a gândirii şi a mitologiei vechi, cu excepţionala lui capacitate de a găsi legături între surse în aparenţă fără legătură între ele, şi, înainte de toate, cu îndrăzneala sa de a prezenta idei noi fără să se lase intimidat de cunoaşterea general acceptată. Astfel, de pildă, el subliniază în cartea sa importanţa retoricilor şi a teoriilor Renaşterii despre magia intersubiectivă pentru apariţia a ceea ce numea el manipularea maselor la Giordano Bruno.

Ca şi Mircea Eliade, Culianu era un generalist, adică un savant care nu înţelegea să-şi mărginească interesul la o singură religie, la o perioadă de timp sau la un singur tip de fenomene. Tot ceea ce era uman îl atrăgea. Magia veche, gnosticismul elenistic, ascensiunea sufletului, ştiinţa modernă şi arta modernă, idei despre trup şi modă, disputele despre metodologii moderne şi literatura – la care a contribuit în mod activ –, chiar şi politica actuală, aşa cum vom vedea mai departe, toate acestea l-au fascinat într-o măsură atât de mare, încât a simţit nevoia de a lua poziţii explicite şi originale.

Deşi şi-a petrecut ultimii ani în America şi dorea să rămână acolo şi pe mai departe, Culianu avea o minte şi o personalitate europene. Lucru evident în anumite aspecte ale erudiţiei lui, bazată pe o uimitoare cunoaştere a limbilor moderne şi clasice, pe stăpânirea complexităţilor religiei din lumea elenistică; evident în interesul său universal care includea nu numai religia în manifestările ei cele mai largi, ci şi formele diferite de magie, ştiinţă, literatură, precum şi istoria modei – subiectul ultimei lui conferinţe la întâlnirea Academiei Americane a Religiei la

New Orleans – şi, în fine, lucru de importanţă majoră, moartea şi zborurile în afara acestei lumi. Aserţiunile discret-ironice şi rezerva – aproape timiditatea – unui englez, entuziasmul şi strălucirea unui italian, formulările elegante ale unui francez se împletesc, în cele mai multe dintre scrierile sale, ca şi în viaţa sa, într-un fel unic.

Personalitatea lui timidă, blândă, elegantă şi în acelaşi timp foarte caldă m-a atras încă din prima clipă când ne-am întâlnit la Chicago. Era gata, într-un fel cu totul neobişnuit, să ajute în orice mod posibil, era deschis întotdeauna pentru discuţii intelectuale fără a introduce predilecţii personale şi idei preconcepute; colegialitatea lui era renumită, atitudinea lui atentă şi încurajatoare faţă de studenţi era exemplară. Era capabil să trăiască, şi într-adevăr a trăit cu intensitate, la intersecţia mai multor lumi, nerăbdător să descopere afinităţile încă nedetectate dintre ele. Locuinţa lui modestă din Chicago a fost punctul de plecare a multor aventuri intelectuale pe care le-a plănuit, ca de pildă o enciclopedică istorie a magiei, numeroase conferinţe ţinute în universităţi din Statele Unite şi Europa unde era des invitat; a fost şi un loc de unde se răspundea imediat oricărei scrisori în modul cel mai politicos şi mai substanţial. Multiplele lui preocupări, legăturile cu nenumăraţi savanţi din întreaga lume, memoria fenomenală şi extraordinara-i libertate de gândire dădeau oricui convingerea că se află în faţa unui spirit superior. Avea o capacitate rar întâlnită de a stabili legături personale, acele *vincula* pe care le-a studiat în cartea sa despre Bruno. Pentru mulţi dintre studenţii lui, moartea sa a fost profund traumatică, a fost pierderea unui bun prieten, mai curând decât doar dispariţia unui profesor strălucit.

Exilul în pofida a toate, Culianu era, esenţialmente, un străin. Probabil că un sentiment exilic a persistat în familie de mai multe generaţii. Strămoşii lui, greci de origine, au emigrat în secolul al XVIII-lea din regiunea

Trebizonda în Moldova, la Iaşi, din pricina persecuţiilor suferite din partea turcilor. Familia s-a integrat uşor în cultura românească, participând din plin la mişcările cultural-literare din zonă. Cu toate acestea, de la instaurarea regimului fascist la sfârşitul anilor ’30 şi încă şi mai mult în timpul regimului comunist, familia Culianu nu şi-a mai găsit locul care i se cuvenea în viaţa culturală. S-a stabilit, ca să spunem aşa, pe poziţia unei opoziţii. Este unul din motivele pentru care tânărul Ioan a decis, după cei cinci ani de studii de italiană la Universitatea din Bucureşti, să părăsească România, în 1972, şi să se stabilească în Italia, unde a studiat istoria religiilor şi a predat, până în 1976. După perioada petrecută în Italia, unde a lăsat mulţi prieteni şi admiratori, a continuat cu o teză de doctorat la Sorbona, cu Michel Meslin, predând în acelaşi timp la Groningen. A trăit în Olanda 12 ani. Apoi, a fost o perioadă în Chicago ca *visitig profesor* şi, începând din 1986, într-o situaţie mult mai stabilă, la Divinity School a Universităţii din Chicago. A avut o viaţă intensă, cu nenumărate călătorii, din motive personale şi universitare, lecturi febrile şi o activitate ştiinţifică debordantă. Este autor al mai multor cărţi, în diferite limbi – peste cincisprezece volume –, autor a numeroase studii ştiinţifice – câteva sute, însă nu există o bibliografie sigură a scrierilor lui – şi, în ultimii ani ai vieţii, autor a numeroase articole pentru presă, multe dintre ele în limba română, dar şi altele pentru ziare din Italia, Anglia şi Franţa. În pofida reuşitei lui instalări în viaţa academică americană, a continuat să aibă un sentiment al exilului – aşa cum îl aflăm din începutul articolului despre Elie Wiesel, publicat în *Lumea liberă* din 15 septembrie 1990:

Un scriitor afirma după război… că orice exilat trebuie să se identifice cu Ovidiu; Mircea Eliade, care mi-a acordat nemăsurata şansă de a accepta să-mi continuu dezacordurile de vederi cu el2, spunea în Jurn*al că* orice exilat trebuie să se identifice cu Ulise. Eu cred că orice

exilat trebuie să se identifice cu Elie Wiesel. Iar dacă Wiesel are dreptate, atunci orice exilat nu poate să *nu se identifice cu* el… Wiesel este un rezistent.

Această rezistenţă a devenit la Culianu o vocaţie, aşa cum vom vedea mai pe larg în ultimul paragraf. Să fi fost această exilică formă de existenţă influenţată, după cum sugerează Bernard McGinn în *Eulogia* sa, şi de profunda implicare a cercetării lui Culianu în gnosticismul vechi, o religie care proclamă condiţia de exilat a omului drept o condiţie cosmică esenţială?

Crimă, indiferenţă şi o nouă carte

Asasinarea lui Culianu este încă un mister. Se pare că cercetările FBI nu au dat la iveală nimic semnificativ. Presa americană este mai degrabă indiferentă, lumea universitară din America – tăcută. Şocul provocat de această moarte prematură şi violentă rămâne patrimoniul celor câţiva prieteni din Europa, Israel şi America. În România, moartea lui a devenit un teren de dispută, împărţind presa între naţionaliştii care se bucură de crimă, condamnând în termeni duri critica făcută de Culianu la adresa regimului şi a culturii din România, şi liberalii care deplâng dispariţia lui. Articole lungi au apărut în principalele ziare, lucrările lui au fost rapid traduse în română, iar pentru multă lume din România, ca şi printre exilaţii români, el a devenit o figură legendară.

Singurele excepţii remarcabile de la indiferenţa occidentală faţă de asasinarea lui sunt constituite de o carte dedicată personalităţii lui de către cei doi buni prieteni din Italia, unul profesor emerit de literatură engleză la Universitatea La Sapienza din Roma, autor al unor lucrări remarcabile despre misticism – Elemire Zolla, şi profesoara Grazia Marchiano, ca şi volumul recent tipărit al profesorului şi ziaristului din Chicago, Ted Anton. Prima este mult mai personală şi ştiinţifică, pornind de la legăturile dintre Culianu şi autori, de la timpul pe care el l-a petrecut în Italia la începutul anilor ’70 şi apoi în cursul

vizitelor făcute ca profesor, în ultimii ani. Ultima carte, de ale cărei teze ne vom ocupa aici, este mai pe înţelesul tuturor şi se ocupă în special de perioada petrecută în America şi de misterul crimei.

Anton, care a cercetat cazul în timpul ultimilor cinci ani, atât în America cât şi în Europa, nu l-a întâlnit niciodată pe Culianu, însă a fost fascinat de personalitatea lui şi de tragicul eveniment. Bazându-se pe numeroase discuţii cu prieteni, colegi, studenţi şi membri ai familiei lui Culianu din România, Anton a încercat să cuprindă între coperţile cărţii o mare diversitate de evenimente legate de viaţa lui Culianu, numeroasele ei straturi de adâncime, accentuând puternic pe factorul potenţial interesat în organizarea crimei: Securitatea română. Străduindu-se să treacă succint în revistă aspectele ştiinţifice ale activităţii lui Culianu, Anton este mult mai preocupat de viaţa şi de mediul victimei. Tema principală a acestei cărţi este că profesorul Culianu, care a început să scrie cu asiduitate, la sfârşitul anilor ’80, în ziare şi reviste tipărite în limba română din Statele Unite, a atras atenţia Securităţii nu numai prin critica lui necruţătoare, ci şi prin capacitatea lui de a citi harta evenimentelor din spatele scenei, ca şi gândirea serviciilor secrete care acţionau în România, şi de a le expune în public.

Într-adevăr, în câteva din articolele scrise în româneşte în 1989 şi 1990, ca şi în discuţiile pe care le-am purtat, Culianu şi-a susţinut chiar de la început teoria că înlăturarea regimului Ceauşescu nu a fost rezultatul unei revolte populare care ar fi răsturnat regimul comunist, ci un experiment KGB care, folosind Securitatea română, luptase pentru o liberalizare controlată şi foarte modestă, pe scurt, pentru ceea ce este cunoscut cu termenul rusesc de *perestroika*. Iată de ce a refuzat să se întoarcă în România şi să dea curs invitaţiei de a fi directorul unei importante instituţii culturale, după căderea comuniştilor. Activitatea ziaristică a lui Culianu s-a intensificat, iar la

începutul lui aprilie 1991 un interviu foarte critic, în care ataca noul regim şi descria viaţa din România ca pe o „pierdere”, a fost publicat de săptămânalul 22, cu un titlu provocator: *Lumea est-europeană – o tragică pierdere de timp, de oameni, de energii*. Mai mult, doar cu o lună şi câteva zile înainte de moarte, Culianu l-a primit pe regele României, la Chicago, şi imediat după aceea a fost ameninţat cu moartea.

Aceste fapte, afirmă Anton, urmând şi părerea altor persoane, inclusiv a familiei din România, au atras atenţia ofiţerilor de Securitate, care au decis să-l elimine, nu numai pentru a reduce la tăcere o personalitate foarte critică, ci şi ca să-i intimideze pe alţi români din exil ca, de pildă, pe foarte popularul crainic de la National Public Radio (NPR), Andrei Codrescu. Zvonuri false despre moartea acestuia s-au răspândit imediat după moartea lui Culianu.

Dincolo de formularea acestor teze, Anton încearcă să imagineze modul în care această intenţie a fost dusă la îndeplinire, dedicând multă energie muncii pe un teren dificil, unde fapte fragmentare se împletesc cu reconstituiri ce cu greu pot fi coroborate. Într-adevăr. Anton este de apreciat pentru două motive principale: pentru energia depusă ca să afle cât mai multe despre eroul lui din orice sursă posibilă, studiind româna în acest scop şi petrecându-şi multe luni în Bucureşti (şi) ca profesor la Universitate, cercetând presa din România şi încercând să discute cu oricine ar fi putut să-i dea informaţii importante. Mai mult, se pare că el a fost singurul ziarist american care a atras cu adevărat atenţia asupra unui eveniment ce ar fi trebuit, după părerea mea, să fie cu mult mai prezent atât în presă, cât şi în lumea universitară. Deşi nu au existat cu siguranţă chiar interdicţii de a vorbi despre acest subiect, un văl de tăcere s-a aşternut prea repede şi prea uşor peste amintirea unui om de ştiinţă înzestrat care era, la urma urmelor, membru

al unei facultăţi dintr-o prestigioasă universitate din America şi stabilit în această ţară. Anton a început să se ocupe de eveniment în câteva articole publicate la scurtă vreme după crimă, iar ampla lui investigaţie de acum reprezintă deocamdată cea mai documentată descriere a cazului.

O „familie” mai puţin cunoscută din Chicago

Din discuţiile mele cu persoane experte în problemele româneşti, am aflat în mai multe ocazii teoria construită şi articulată *in extenso* de către Anton. Reconstituirea făcută de el sună convingător, dat fiind vălul de mister care acoperă încă această crimă „perfectă”. Celelalte teorii răspândite imediat după crimă, cum ar fi implicarea victimei în magie, sau o iubire romantică – şi mă abţin de-a le menţiona pe cele încă mai neplauzibile – sunt şi mai puţin convingătoare. Cu toate acestea, nu aş exclude complet o altă posibilitate, care nu a fost luată în seamă de Anton, despre care însă s-a vorbit în mai multe împrejurări şi care este doar amintită în carte. Această teză, poate nu mai mult decât o ipoteză, va fi examinată aici nu ca să încerc imposibilul, adică să soluţionez motivul unei crime perfecte de la biroul meu din Ierusalim, ci ca să luminez persoana lui Culianu, recurgând în primul rând la materialul existent în româneşte, cea mai mare parte din acesta scris de însuşi Culianu, o altă parte fiind scrisă de alţii. Aşa cum vom vedea în continuare, chiar dacă această ipoteză se va dovedi a fi cea corectă, teoria expusă mai jos nu invalidează automat teoria lui Anton. Pentru ca ideea mea să fie mai bine înţeleasă, voi începe prin a relua câteva remarci pe care le-am făcut la început.

În 1978, Culianu a scris în italiană o carte de proporţii reduse, însă foarte entuziastă, despre Eliade. Entuziasmul lui faţă de maestru era mare şi pornea din ultimii ani petrecuţi în România. La începutul anilor ’80, a devenit din ce în ce mai apropiat de Eliade, care l-a ajutat în multe feluri. De pildă, Culianu, om de ştiinţă foarte

tânăr, a contribuit la *Encyclopedia of Religion* a lui Eliade. De fapt, a devenit aproape un membru al familiei Eliade. Iată însă că, destul de curând după moartea lui Eliade, în primăvara lui 1986, au ajuns la urechile lui Culianu zvonuri despre ideile de dreapta ale lui Eliade, din a doua jumătate a anilor ’30, şi posibilul rol pe care l-ar fi avut în partidul politic fascist, numit la început Legiunea Arhanghelului Mihail şi mai târziu Garda de Fier. Când am avut prima noastră discuţie serioasă despre acest subiect, la sfârşitul lui 1988, vorbea aproape cu scuze în legătură cu fragmente din cartea despre Eliade, afirmând că nu a cunoscut trecutul de dreapta al lui Eliade. Desigur, în comparaţie cu poziţiile mai explicite ale Adrianei Berger, Norman Manea şi Leon Volovici, atitudinea lui era mult mai ezitantă şi mai prudentă. Mai târziu, a admis deschis legătura dintre Eliade şi Garda de Fier, fără să accepte însă acuzaţia de antisemitism adusă lui Eliade. Lucrul este limpede într-un articol publicat în italiană în martie 1989, în revista *Abstracta*, şi repetat în interviul fatal dat în decembrie 1990, publicat în limba română cu şase săptămâni înainte de asasinat, ca şi într-o recenzie despre Eliade şi despre o carte consacrată lui, recenzie publicată postum în *Journal of Religion*, vol. 72, 1992.

Mai mult încă, în ultimele sale cărţi, cititorul este confruntat cu o situaţie ciudată. Eliade apare marginalizat, deşi niciodată criticat făţiş. Aşa, de exemplu, în *Out of this „World*, care tratează despre practicile şamanice, el ignoră complet voluminoasa monografie a lui Eliade despre şamanism, reprezentând de fapt una din primele tratări cuprinzătoare ale subiectului3. În *The Tree of Gnosis*, Eliade este menţionat doar o singură dată, într-un pasaj care este în fond o extrapolare a introducerii lui Culianu la *Eliade’s Guide to* World *Religion*. Cu puţin înainte de moarte, au apărut în scrierile lui Culianu expresii timide ale unei rezerve cu privire la Eliade. Lucrul este legat de atenţia pe care o acorda rolului nefast jucat de Biserica

Ortodoxă din România în timpul celui de-al doilea război mondial cât şi de critica ascuţită adusă Gărzii de Fier pe care, în 1991, în primul număr al revistei intitulate *Meridian*, a descris-o ca pe „un Ku Klux Klan ortodox”, inspirat aşadar de către Biserică! Multe din aceste opinii se află şi în amplul interviu publicat în România, la Bucureşti, cu o lună şi jumătate înainte de moarte.

În consecinţă, dacă se invocă vehemenţa criticii politice pentru a afirma că moartea lui a fost un asasinat politic, explicaţia prin implicarea Securităţii nu poate fi unica alternativă. Ca un punct important, trebuie să ne amintim duşmănia dintre Garda de Fier şi regii României. Cel care a zdrobit mişcarea fascistă a fost regele Carol al II-lea, tatăl lui Mihai, care a ordonat asasinarea mai multora dintre conducătorii ei, inclusiv a şefului ei, prieten apropiat al lui Eliade, Corneliu Zelea Codreanu. Astfel, Culianu, un liberal înflăcărat, a putut fi văzut nu numai ca o persoană care critică ideile şi rolul Gărzii de Fier, dar care era gata să coopereze cu detestatul rege. *Acestea nu sunt istorii uitate*. Trebuie să precizăm că Garda de Fier nu a dispărut complet după război. Rămăşiţe ale mişcării sunt şi acum active în Europa, membrii ei tipărind cărţi în Spania, de pildă, şi, mai de curând, în România, dar şi în Statele Unite şi în special la Chicago. Să amintim aici reacţia unui legionar, membru al Gărzii de Fier din Chicago, aşa cum a fost publicată de către săptămânalul *Expres* din România, în 15 iulie 1991, la mai puţin de două luni de la asasinat. Un reporter român, Cornel Nistorescu, într-un articol intitulat „O crimă în dispută politică”, pp. 8 – 9, chestionează mai multe grupuri care, de fapt, ar putea fi legate între ele. La capitolul *Ce spun legionarii*? el afirmă, iar eu citez întocmai:

Am vorbit cu numeroşi legionari bătrâni din Chicago. Prefer să nu le dau numele. Unul dintre ei, Eugen Vâlsan, care mi-a permis să-i dezvălui numele, mi-a spus: „Culianu a sosit la Chicago graţie lui Mircea Eliade, iar Mircea

Eliade a fost legionar, deşi nu a făcut politică legionară. Eu am fost cu Eliade în acelaşi lagăr. După aceea el n-a mai făcut politică legionară, dar în esenţa lui a rămas ceea ce fusese. Din acest punct de vedere, *grosso modo*, fiind aproape de lumea lui Eliade, Culianu aparţinea şi el familiei noastre. Faptul că intenţiona să se căsătorească în curând cu o evreică era treaba lui. Noi nu eram încântaţi de acest lucru, dar nici nu ne preocupa. A spune altceva4 nu e decât o afirmaţie absurdă. De fapt, lumea caută motive ca să ne implice. Ultima dată când l-am întâlnit pe Culianu era de Paşti, la Biserică. Eram în relaţii mai mult decât cordiale. Toţi legionarii, atâţia câţi mai există, m-au sunat (la telefon) ca să afle noutăţi şi erau îndureraţi. Noi respingem în mod categoric orice acuzaţie care ne implică în moartea acestui savant român”.

Cuprinsul acestui pasaj poate fi şocant pentru unii cititori mai puţin obişnuiţi cu complicaţiile de culise din România şi nici eu nu pot explica aici toate implicaţiile acestui pasaj. M-am hotărât să sondez anumite aspecte a ceea ce consider eu a fi cea mai şocantă din presupunerile legate de cazul Culianu: aceea că, de fapt, Culianu făcea parte din familia Gărzii de Fier. Câteva remarci preliminare sunt necesare. Mărturia despre detenţia lui Eliade de la sfârşitul anilor ’30, împreună cu legionarii, este foarte bine documentată, inclusiv în autobiografia lui Eliade. Care au fost dimensiunile implicării lui Eliade în Garda de Fier, în ciuda unei neimplicări aparente, aceasta formează un subiect de dezbatere pentru istorici, iar cititorul englez poate să beneficieze de o monografie excelentă, publicată recent de Leon Volovici, privind intelectualii români şi problema evreiască în perioada interbelică, la Pergamon Press, Oxford (ed. rom. Humanitas, 1995). Afirmaţia că Eliade „a rămas ceea ce a fost”, potrivit domnului Vâlsan, adică un legionar, dar unul care „nu a făcut politică legionară”, formulă obscură, poate fi expresia dorinţei unui om în vârstă care îşi

recrutează pentru vechea lui credinţă oameni faimoşi. Totuşi, tot ce am citit eu despre Eliade de-a lungul anilor nu aduce la iveală nicio mărturie scrisă despre fapte contrare. Dacă dl. Vâlsan vrea să spună că Eliade nu era violent şi nu a participat la crimele Gărzii de Fier, are fără îndoială dreptate. Dar ce rămâne dintr-un legionar care nu face politică, este mai greu de limpezit. Adevărat sau nu, pasajul de mai sus vorbeşte despre o poveste ce se potriveşte mai degrabă cu o altă discuţie: anume, cum era perceput Eliade de legionarul care-l cunoştea de mai bine de patruzeci de ani.

Oricum, ceea ce mă tulbură profund este incredibila includere a lui Culianu în „familia" legionară şi, ca o consecinţă, presupusa lui imunitate faţă de legionari din cauza bunelor lui relaţii cu Eliade. Acestea sunt afirmaţii interesante în ele însele. Ce s-ar fi întâmplat dacă Ioan Culianu, protejatul lui Eliade, ar fi „trădat" „familia", îşi poate pune cineva întrebarea cum ar fi fost el tratat? Şi, urmând aceeaşi linie de gândire, a făcut el ceva ce ar fi putut fi socotit ca o „trădare" a „familiei"? Răspunsul este fără echivoc. Într-un articol publicat în româneşte, dedicat special acestui argument, el descrie Garda de Fier ca pe un Ku Klux Klan „ortodox", adică creştin ortodox. Acest articol a fost publicat la câteva zile după asasinarea lui şi este cea mai puternică şi explicită denunţare a Gărzii de Fier. În pofida strădaniilor mele de a descoperi dacă era un articol mai vechi care a fost retipărit după dispariţia lui, aşa cum s-a întâmplat în multe cazuri, sau dacă a fost efectiv un articol nou, n-am putut să lămuresc chestiunea. (Nu există nicio bibliografie a lucrărilor lui Culianu, iar utila listă care însoţeşte cartea lui Anton este departe de a fi completă.) Articolul despre care vorbeam este foarte explicit şi nici măcar un cititor grăbit nu-l poate interpreta altfel. Dar, mai mult încă, un membru fidel al Gărzii de Fier putea găsi afirmaţii care să-l alarmeze în această privinţă încă mult înainte, în publicistica lui Culianu – şi vom da

mai jos un exemplu şi într-un mod şi mai evident în interviul acordat revistei 22.

Există o pedeapsă pentru o asemenea trădare din partea „familiei” care l-a „adoptat”? Răspunsul este greu de dat. Poate un grup de legionari în vârstă, trăind în America de mai multe zeci de ani, să ia măsuri eficiente derivate din neînţelegerea tânărului Culianu şi din tardiva lor corectă înţelegere a publicisticii lui? Dl. Vâlsan, dacă mai trăieşte, are în jur de optzeci de ani, ca şi camarazii săi. Un radiolog român de la Universitatea din Chicago şi prieten al lui Culianu, dl Mircea Sabău, spune, în pasajul care-l precedă imediat pe cel citat din revista *Expres*, că legionarii din Chicago sunt în vârstă, fără putere, iar ideologia lor s-a pierdut. Poate să aibă dreptate, deşi în altă parte, într-un interviu publicat de *Chicago Tribune*, 2 iunie 1991, el afirmă contrariul. Cu toate acestea, în ce măsură un grup de legionari – să notăm că *noi* şi *nouă* sunt forme care revin des în pasajul în chestiune, ca şi termenul „familie” – care aparţinea, cel puţin în trecut, celei mai antisemite mişcări din istoria României, poate să privească stoic căsătoria unei persoane considerate ca făcând parte din „familie” cu o evreică, şi să o considere ca pe o treabă personală, e un lucru nu foarte limpede. În orice caz, dacă spusele din pasajul citat sunt sincere, trebuie să recunoaştem meritele domnului Vâlsan de a vorbi deschis cu un reporter, în vreme ce prietenii săi s-au ferit s-o facă. Să fi avut aceştia ceva de ascuns, dacă erau într-adevăr atât de îndureraţi după asasinarea lui Culianu? Condamnau acest asasinat? Erau de acord că acum, în „familia” lor, nu mai există discriminare rasială, contrazicând afirmaţia lui Culianu care privea Garda de fier ca pe un „Ku Klux Klan ortodox”? Din nou, mă tem că răspunsul pozitiv la această întrebare este subiect de dispută.

Ceea ce mi se pare mie mai puţin discutabil este faptul că Ioan Culianu se gândea să treacă la iudaism, încă

cu luni înainte de moartea sa, cel puţin din noiembrie 1990. Această problemă personală, poate numai o simplă intenţie, era totuşi cunoscută studenţilor lui din Chicago. Poate că această intenţie nu era legată de căsătoria lui, ci de un sentiment exprimat la sfârşitul articolului său despre Elie Wiesel: „după Auschwitz şi în exil, noi toţi avem privilegiul de a ne identifica, într-o anumită măsură, cu poporul ales al exilului prin excelenţă şi cu profetul său de astăzi: Elie Wiesel”.

Pe linia atitudinii „liberale”, despre care am vorbit mai sus, a domnului Vâlsan, chiar şi o confesiune poate fi socotită o treabă personală. Dacă lucrul este adevărat, atunci doctrina lui legionară a suferit o evoluţie dramatică în ultimii cincizeci de ani. Dacă însă camarazii lui n-au evoluat, este natural ca ei să fi fost foarte enervaţi. În acelaşi sens, una din cele mai clare ameninţări pe care le-a primit Culianu a fost imediat după întâlnirea lui cu regele la Chicago. Cum poate un membru al „familiei” să se întâlnească cu cel mai mare duşman al Gărzii de Fier şi cine a fost persoana care a încercat să-l intimideze pe Culianu imediat după întâlnire vor rămâne probabil enigme pentru totdeauna. Poate că bătrânul legionar nu cunoştea toate aceste schimbări din mintea lui Culianu, deşi toate erau exprimate în publicaţiile de limbă română, şi că încă mai credea că el făcea parte din „familie”, găsindu-se astfel sub umbrela ei protectoare. Cât despre cordialitatea relaţiilor sale cu un legionar, de Paşti în 1991, trebuie să amintim că el a devenit critic la adresa acestei mişcări încă într-o povestire publicată în 1990, şi că, după cum menţionam mai sus, a mers până într-acolo încât a descris atât Biserica, cât şi Garda de Fier ca fiind un fel de Ku Klux Klan. Mă întreb dacă bătrânul legionar îşi putea da seama ce credea, în mintea lui, Culianu despre legionarul întâlnit în Biserica Ortodoxă. Ar fi fost probabil foarte mirat să citească, la sfârşitul acestui eseu despre Ku Klux Klan, că:

„Ortodocşii” 5 au produs la vremea respectivă o enormă maculatură, care astăzi apare cu totul descreierată. Garda de Fier a pornit de la această ideologie, în care a introdus elemente mistice şi de societate secretă. Pericolul fundamentalismului în sânul ortodoxiei nu s-a stins. Dimpotrivă, *astăzi pare mai puternic ca niciodată*.

Am subliniat ultimele cuvinte. Poate că ele sunt legate nu numai de scrierile lui despre ceea ce s-a întâmplat în România după răsturnarea lui Ceauşescu – iar în acest caz avea perfectă dreptate, deoarece partidele de dreapta devin din ce în ce mai puternice –, poate însă reflectă şi propriile lui temeri faţă de pericolul de-aici şi de-acum.

Cum am spus mai sus, bănuiala că Garda de Fier ar putea fi implicată în asasinat nu este nouă şi nici nu trebuie să discrediteze teoria mult mai acceptată care acuză de crimă Securitatea română, teorie expusă în cartea lui Anton. Din diferite motive, ele ar fi putut să colaboreze, aşa cum a lăsat să se înţeleagă sora lui Culianu, d-na Tereza Petrescu, în articolul din *Expres*, p. 9, unde vorbeşte de o „aripă de dreapta” a încă fundamental comunistei Securităţi. Poate că aceasta este cauza pentru care radioul oficial din România a sugerat într-un program difuzat în 13 iunie 1991 – potrivit transcrierii aflate în posesia mea – „teza Gărzii de Fier”, cu multă insistenţă, pentru motive evidente.

NU sau DA

Încercarea de a face din Culianu un membru al „familiei” este, cum am văzut mai sus, o greşeală grosolană. Deformează caracterul cel mai pregnant al ultimelor sale scrieri politice, acela de a spune NU. Vreau să subliniez că descrierea pe care am făcut-o mai înainte nu este o încercare de a-l idealiza, de a face din el un luptător intransigent, protagonistul fără frică al unei drame sângeroase. Cu toate acestea, ca unul care a

cunoscut atât teroarea Securităţii, cât şi – indirect – crimele Gărzii de Fier, critica sa susţinută, intransigentă şi publică făcută de-a lungul mai multor luni nu era lipsită de o doză substanţială de intenţie deliberată şi curaj. În fapt, cred că el a evoluat atât moral, cât şi personal, poate chiar s-a schimbat semnificativ din momentul în care a început să-şi scrie articolele politice. Erau legate acestea şi de clarificarea treptată a faptului că locul său în viitor se va afla în America, ceea ce l-a făcut să aibă o atitudine mai decisă; lucrul nu era evident, după câte ştiu, în perioada petrecută în Europa. Mediul american şi evoluţia lui treptată înspre certitudini au coincis cu lovitura de stat din România, iar asta a dat gândirii lui o expresie mai agresivă, mai clară. Un sentiment de libertate, întăritor, îi dizolva aprehensiunile, temerile. Cel ce mai avea încă familie în România ştia că ei, dacă nu el, trebuiau să plătească pentru activitatea lui. În definitiv, critica făcută de Culianu culturii politice din România era atotcuprinzătoare şi necruţătoare atât faţă de dreapta, cât şi faţă de stânga. Într-un pasaj din unul dintre articolele sale politice, intitulat „Ionescu, Mântuitorul”, scris la sfârşitul anului 1989 şi publicat în revista românească *Agora*, vol. 3 din 1990, pp. 286 – 288, scrie:

Este dureros că actuala situaţie din România… pare descinsă dintr-o comedie absurdă. N-a scris-o Ionescu… Dumneavoastră, Domnule Ionescu, aţi văzut mai bine şi mai departe decât toţi falşii mântuitori ai României… Pe vremea când Ionescu spunea NU! ţara avea deja tot felul de mântuitori, unul mai bun decât altul: partidele politice, Garda de Fier, regele Carol, Biserica ortodoxă, ba chiar Nae Ionescu sau Nichifor Crainic. Erau mai mulţi mântuitori decât mântuiţi. Până la urmă s-au omorât între ei, lăsând să ne mântuie armata română, apoi nemţii, apoi armata sovietică. Ştim câte mântuiri au urmat până la mântuirea supremă a lui Ceauşescu… Domnule Ionescu, aţi spus NU! din anii ’30 şi până acum. Şi iată, nu aţi fost

numai curajos, dar aţi avut şi dreptate... Dumneavoastră, Domnule Ionescu, aţi fost singurul care nu aţi dorit să mântuiţi România, şi de aceea sunteţi singurul, adevăratul ei Mântuitor.

Nu era numai o reflecţie filosofică despre degradarea vieţii în România, ci şi, bănuiesc eu, o reacţie faţă de unele cunoştinţe de acolo (poate foarte apropiate), care acceptaseră poziţii înalte în instituţiile culturale ale noului regim, în vreme ce el a refuzat asemenea oferte. Atitudinea opoziţionistă a lui Eugen Ionescu (să nu-l confundăm cu Nae Ionescu, maestrul lui Eliade şi unul din gânditorii apropiaţi de Garda de Fier, pe care Culianu nu-l preţuia) aminteşte accentul pus pe Wiesel, în calitatea lui de rezistent.

Am început cu o comparaţie între Eliade şi Culianu. Dincolo de interesul lor comun pentru domeniul religiei, ei au împărtăşit şi un puternic interes pentru politică, publicând numeroase articole. Potrivit chiar lui Eliade, într-o scrisoare nepublicată, el a scris aproape două mii de astfel de articole. Unele dintre ele revelează, aşa cum a formulat-o Culianu în interviul lui din 22, p. 9, „o alunecare" constând „în trei neplăcut de şovine articole. Mai mult, există câteva articole în favoarea Gărzii de Fier". După detenţia în lagăr, la sfârşitul anilor '30, Eliade nu s-a schimbat probabil, dar în acelaşi timp „nu a mai făcut politica Gărzii de Fier", cum a formulat atât de corect Eugen Vâlsan. Aparent, el şi-a însuşit lecţia pe care regele Carol al II-lea a încercat s-o dea Gărzii de Fier, omorând câţiva din conducătorii ei şi acceptând formarea unui guvern de dreapta condus de Antonescu, şi a primit numirea sa ca ataşat cultural la Londra. Aşa cum a mărturisit într-o scrisoare nepublicată datând din 1973 şi adresată lui Gershom Scholem, după 1940 el n-a mai scris articole: „En 1940, ai et6 envoye a Londres par le dernier gouvernement du roi Carol. Depuis, je n'ai collabore a aucune publication periodique roumaine". Această bruscă

oprire, după ce scrisese două mii de articole în mai puţin de zece ani, este revelatoare şi arată că el nu a mai făcut politica Gărzii de Fier, atunci pe cale de dispariţie.

În America de acum, încăpăţânarea politică a unui intelectual, care scrie un număr important de articole şi refuză să se lase intimidat de telefoane şi scrisori anonime, a fost pedepsită drastic, de nişte necunoscuţi. Comportamentul lui Culianu îl aminteşte pe cel al lui Eliade dintr-un articol intitulat „De ce sunt intelectualii laşi?”, publicat în 1934 într-un număr al fascinantei reviste *Criterion*, revistă de artă, literatură şi filosofie, apărută la Bucureşti (an. 1, 2, p. 2) 6. Aici vorbeşte el despre lupta intelectualilor împotriva neantului, cu mijloacele creativităţii lor spirituale, care ar trebui să însufleţească viaţa naţională fără însă a-i obliga pe intelectuali să ia parte la politica de fiecare zi. La sfârşitul acestui scurt articol, el scrie despre intelectualul care este expus riscului când se implică în politică:

Îţi pierzi libertatea? Ea nu poate să-ţi fie luată de nimeni. Îţi pui în pericol situaţia materială? E o problemă a familiei, nu a ta. Îţi rişti viaţa? Ei şi? Acest ideal pe care-l reprezinţi nu va muri niciodată. Dacă tu crezi altceva, trebuie să renunţi la „intelectualitate” şi să devii un om politic.

În tot acest articol, Eliade îi ia în derâdere pe intelectualii care, înfricoşaţi de succesul politic al Gărzii de Fier, au devenit colaboratori ai acesteia din pricina fricii şi nu dintr-o convingere intimă. Nu ştiu dacă Ioan Culianu a putut citi acest scurt articol. În orice caz, el a ales drumul intelectual şi a refuzat să facă compromisuri chiar după ce a primit ameninţări. Activitatea lui a fost prezentată în eulogiile colegilor lui de la Chicago University, publicate în revista *Criterion* (tot *Criterion*!), vol. 30, publicaţie a Divinity School, în toamna anului 1991. În intervenţia sa, Bernard McGinn îi face lui Culianu una dintre cele mai pertinente caracterizări:

A spune că Ioan era mai puţin prins decât alţii în capcanele unei cunoaşteri acceptate nu înseamnă să-i cumpăneşti învăţătura, ci să luminezi forţa centrală a întregului lui caracter: ataşamentul lui faţă de libertate – de libertatea intelectuală, politică şi profesională.

Anton a subliniat judicios, în mai multe rânduri, în cartea sa, apropierile dintre teoria lui Culianu despre manipularea maselor pe care el i-o atribuia lui Bruno şi încercarea lui de a o răspândi cu ajutorul articolelor şi pamfletelor publicate în *Lumea liberă*. Subiect de primă tinereţe, al tezei sale de licenţă încă, Bruno a lăsat urme de neşters atât pe viaţa, cât şi pe moartea lui: amândoi au fost executaţi pentru că au refuzat să se lase intimidaţi. Aş spune că Ioan Culianu a văzut în acel NU opus trecutului românesc singurul act posibil de salvare.

În pofida atitudinii sale de opoziţie şi a condamnării răspicate a criticilor aduse culturii româneşti, atât intelectuale cât şi politice, stârnite în anume cercuri din România, poate că afirmaţia unui alt prieten, care scria din Washington, reflectă o apreciere corectă: „După asasinarea lui Iorga, uciderea lui Culianu reprezintă cea mai gravă crimă împotriva culturii româneşti” 7.

Aş mai adăuga că acest omor reprezintă şi una din cele mai grave crime împotriva culturii internaţionale. Teama de crimele culturale nu a împiedicat uciderea lui Nicolae Iorga, unul dintre cei mai importanţi istorici români, fost prim-ministru, academician şi scriitor politic – el a fost, cu toate acestea, asasinat în 1940 de Garda de Fier. Să fi ucis din nou această fracţiune politică, după cincizeci de ani, un alt intelectual şi oponent politic? Poate că Eliade a supravieţuit pentru că nu a mai făcut politica Gărzii de Fier. Poate că Ioan Culianu a murit pentru că s-a hotărât să facă o politică negardistă.

Sunt multe speculaţii despre natura universurilor paralele, care se află în lumea noastră, cum îi plăcea lui Culianu să repete. Problema este că aceste universuri nu

numai coexistă, dar se şi ciocnesc, iar el a ales să trăiască aici, ca şi în multe alte împrejurări, la intersecţia unor universuri aflate în coliziune.

Observator cultural, nr. 11 – 12, 9 – 15 mai, 16 – 22 mai 2000 Traducere din engleză de Claudia Dumitriu

Note

1. Pentru alte, pline de interes, paralele – şi neparalele – între Eliade şi Culianu, v. textul substanţial al introducerii lui Andrei Oişteanu la ediţia românească din *Out of this World – Călătorii în lumea de dincolo*, Nemira, 1994, pp. 10 – 19; Polirom, pp. 7 – 26.

2. Adică de a coopera, în ciuda rezervelor sale faţă de anumite doctrine.

3. Subiectul este discutat de Andrei Oişteanu în introducerea la ediţia românească din *Out of this World*.

4. Adică, a-i acuza de implicare la crimă.

5. Respectiv, Nae Ionescu şi Nichifor Crainic, menţionaţi anterior.

6. Din întâmplare, o recenzie *la UN* al lui Eugen Ionescu se află în josul aceleiaşi pagini în care articolul lui Eliade îi îndemna cu putere pe intelectuali să spună „Da” politicii anilor ’30 din România.

7. Dorin Tudoran, „Rinoceri jormanezi?”, *Lumea liberă românească*, nr. 24, 1991, p. 21.

Într-adevăr…

Dorin Tudoran

Acest volum îngrijit de Sorin Antohi apare la zece ani de la uciderea lui Ioan Petru Culianu. Nu cred că vreunul din prietenii lui Nene se poate declara astăzi mai consolat decât acum un deceniu. Anii au mai atenuat din intensitatea stuporii iniţiale, dar durerea provocată de crima comisă marţi, 21 mai 1991, la Chicago, continuă să ne hăituiască. Pentru mine unul, prinderea şi pedepsirea asasinilor (continuu să cred că în spatele celui sau celei ce a apăsat pe trăgaci s-a aflat o comandă) n-ar fi adus decât o oarecare pace cu o justiţie de prea multe ori absentă din

cetate. Dispariţia lui Nene ar fi rămas însă aceeaşi sursă de durere constantă. Pentru toate acestea, şi multe altele, nu pot scrie azi altceva şi altfel decât am făcut-o acum un deceniu în paginile *Agorei*.

Recitesc „Rinoceri jormanezi? „şi nu găsesc nimic de adăugat, chiar dacă un înţelept sau altul dintre cei care au negat sau bagatelizat, din spatele unui anonimat cel puţin necavaleresc, posibilitatea ca Nene să fi fost victima unei crime la comandă ar trebui întrebat ce crede astăzi despre tragedia de acum un deceniu. Futilitatea unei asemenea interpretări publice mă face să cred că, asemeni asasinilor, şi comentatorii de două parale ai uciderii lui Nene vor continua să doarmă liniştiţi. Invitaţiei lui Sorin Antohi i-am răspuns prin rugămintea de a reproduce în acest volum textul meu din *Agora*. De adăugat simt totuşi nevoia să adaug acelor rânduri câteva confesiuni.

Rămâne şi astăzi uluitor pentru mine faptul că, deşi în primii mei ani americani îmi devenise unul dintre cei mai apropiaţi prieteni, pe Nene nu l-am întâlnit niciodată. Relaţia noastră a început prin corespondenţă, încă de când se afla în Olanda, la Groningen. A continuat cu lungi şi dese convorbiri telefonice care au rotunjit binişor prosperitatea companiilor de telefoane ai căror abonaţi eram. De întâlnit, ar fi trebuit să ne întâlnim de nu ştiu câte ori – la Washington, la Chicago, la Groningen, la Paris, la Boston, la…

La prima vedere, ce ne-a legat a fost prietenia mea cu Tess şi Dan, sora şi, respectiv, cumnatul său. În fapt, ce a consolidat relaţia noastră a fost un număr de preocupări comune – politice şi culturale. Şi, poate mai presus de orice, îngrijorarea noastră pentru (hai să folosesc un cuvânt mare şi greu, de care nu mă apropii decât cu prudenţă!) Ţară. Mărturisesc acest lucru nu pentru alt motiv decât acela că textele extrem de tranşante, de dure, de – în anumită măsură – poate chiar nedrepte publicate de Nene despre românime i-au creat imaginea falsă a unui

intelectual plin de sine, mulţumit că a scăpat de infernul numit România, în fapt nepăsător faţă de coşmarul de *acasă*.

Nimic mai fals! Omul atât de sever cu mitul naţional, Eminescu, intelectualul atât de intransigent cu performanţele reale sau imaginare ale culturii române, comentatorul atât de necruţător al românimii ca destin istoric, nu s-a simţit niciodată fericit că nu mai este... român. Chiar şi atunci când unele din afirmaţiile sale şfichiuitoare usturau obrazul, cam uşurel de iritat, să recunoaştem, al românimii din afara ori dinăuntrul „fruntariilor Ţării", Nene nu pretindea, cum i s-a reproşat, că nu se (mai) simte român. Era român în felul în care i-ar fi dorit, cu disperare, pe atâţia alţii. De aceea, dintre românii de mare performanţă, idealul său de român nu a fost nici Eliade, nici Cioran. A fost Eugene Ionesco.

Nene a crezut că ce a lipsit intelectualului român dintotdeauna şi de pretutindeni a fost un dram, dar unul mărişor, de luciditate. Şi că ce i-a prisosit de atâtea ori acestui intelectual a fost uşurinţa şi deliciul cu care s-a lăsat pradă unor învolburări simplificatoare, profund contraproductive, unor gânduri şi credinţe târâte din cristalul ideilor în arena mocirloasă a ideologiilor de partid. De aceea, pentru Nene spiritul profund democratic al lui Eugene Ionesco, dublat de o luciditate de geniu, au făcut din autorul *Rinocerilor* modelul de român. „Ionescu, mântuitorul", articol semnat în *Agora*, Voi. 3, nr. 1, februarie 1990, nu este doar o *laudatio* adusă lui Ionesco, ci şi testamentul politic al lui Culianu.

Atunci când (de exemplu în „Cultură română?", *Agora*, Voi. 4, Nr. 3, iulie-septembrie 1991) verdictele lui erau de o duritate insuportabilă, ce practica el era mai degrabă *terapie şoc* decât parastas. Nu doar că nu era convins – ce să mai spun de enormitatea că ar fi „jubilat" – că nu (mai) există cultură română, dar spre a încuraja ce credea că merită să fie luat în seamă era capabil chiar de

mici poltronerii. Unul din exemple ar fi cazul *Jurnalului de la Păltiniş*. Pe de-o parte, o scrisoare mai mult decât călduroasă, de încurajare şi solidaritate intelectuală transmisă unuia din actorii principali ai mult comentatului op. Pe de altă parte, amărăciunea, descurajarea profundă pe care mi le-a împărtăşit, nu o dată, faţă de ce i se părea că sună alarmant de găunos în acele pagini, pe care, cu aproximativ aceleaşi cuvinte folosite de un alt intelectual român în exil, le numea o arenă în care intelectuali, fireşte fermecători, „îşi oferă unul altuia penibile certificate de genialitate”. Dacă astăzi Nene ar fi fost în viaţă, am fi avut un rechizitoriu cum nimeni nu a fost capabil ori nu a avut curajul încă să facă unor personalităţi care continuă să-şi atribuie reciproc „certificate de genialitate”, merite imaginare şi statute de mentori ai naţiunii.

După stabilirea lui Nene la Chicago, cei nemulţumiţi de „lipsa lui de măsură” şi uneori chiar de „lipsa lui de patriotism” s-au înmulţit. Deşi perceput ca urmaş al lui Eliade la universitatea americană (eroare – catedra lui Eliade a revenit altcuiva), numai fiindcă era, într-adevăr, foarte apropiat de Eliade, noile antipatii au venit tocmai din cercul admiratorilor lui Eliade. Ai acelui Eliade în care pătimaşi ideologi nu văd, nu sunt capabili să vadă şi să admire decât ceea ce alţi pătimaşi, orbiţi de alte un şi interese transparente, numesc prin „culpa fericită”.

Cum astăzi toţi trei sunt trecuţi în nefiinţă – Mircea Eliade, Christinel Eliade şi Ioan Pentru Culianu – pot mărturisi că, de la o vreme, aveam să mă trezesc într-o situaţie ciudată. De pildă, doamna Eliade încerca să afle de la mine „Ce se întâmplă cu Nene?”. îi răspundeam că „Nu se întâmplă nimic”. Era atât de nemulţumită, încât mă întreba „Dar cu dumneata, cu tine ce se întâmplă?” „Nimic”, răspundeam, cu un stoicism de care unii nu mă cred în stare. Mai mult chiar, au existat nu puţine situaţii în care mă vedeam obligat să „traduc”, din română în... română, ce afirma sau ce scria Nene. Mai pe şleau spus,

antipatiilor de stânga li se adăugau, într-o progresie geometrică, cele de dreapta. Ca şi în cazul meu. Din aceeaşi lipsă de noimă. Căci ce dispreţuia Nene (şi continuu să dispreţuiesc eu) nu era stânga sau dreapta, ci lipsa de noimă a extremei stingi şi a extremei drepte. Dar era prea multă nuanţă în gândirea lui. Şi prea multă dreptate, spre a nu sfârşi prin a antagoniza „pe toată lumea”. Ca şi cum această lume, aşa toată cum se consideră ea, ar fi formată doar din extrema stingă şi din extrema dreaptă. De aceea, nu am avut niciodată vreo îndoială că scenariul cel mai plauzibil al uciderii lui Nene a fost scris de o frăţie de cruce între lipsa de noimă a unor extreme. Rapiditatea şi violenţa cu care s-a răspuns acestui gând al meu m-au făcut să cred că, din nefericire, nu greşeam prea mult. „Avem *deja un glonţ pe care am scris numele tău. Te vom trimite după Culianu*”, mi s-a comunicat telefonic. Puţin a lipsit să reuşească şi în cazul meu. Dar, aşa cum am mărturisit altă dată, cei arestaţi pentru aceste telefoane n-au putut fi deocamdată dovediţi drept asasinii lui Nene. Erau, am simţit de atunci, doar perdeaua de fum în spatele căreia s-au pierdut adevăraţii lui asasini.

Deşi îmi dau seama că n-ar fi putut schimba cu mult ce s-a întâmplat, continuu să regret că am fost cel care l-a împins pe Nene la o prezenţă oarecum regulată şi de prim plan în publicistica de limbă română din afara României. După decembrie 1989, a fost „recuperat” cu oarecare iuţeală de publicaţii din ţară, care, unele din ele, înainte de a prezenta „publicului românesc” opera lui Culianu, s-au mulţumit doar să reproducă interviuri incendiare.

Duminică, 19 mai, 1991, adică cu două zile înainte de a fi ucis, Nene mă suna spre a-mi spune două lucruri. Primul – că a renunţat definitiv să plece în iunie în România. Ameninţările cu moartea, pe care, vai! nu voise să le ia deloc în serios până atunci, se înteţiseră. Al doilea – mă ruga să fiu eu cel care să o sune pe mama sa şi să-i

explice de ce a luat el această hotărâre. Nu o întâlnisem niciodată pe doamna Culianu, aşa că, în mod firesc, l-am întrebat de ce tocmai eu. A râs şi mi-a spus cam aşa: „*Dorin, mereu la fel – cauţi răspunsuri raţionale*. *Hai să zicem că aşa simt eu că e bine*. *E destul spre a a mă ajuta*? „Evident, era destul. Cu toate acestea, apelând la complicitatea lui Tess şi Dan, l-am ajutat altfel. Cred şi astăzi, sau folosind vorba lui, *simt* şi astăzi, că dacă Nene ar fi făcut o călătorie în România, imediat după decembrie 1989, poate ar mai fi fost în viaţă şi acum. Repet, e doar un *feeling* – paradoxal ori nu, uneori cel mai protejat eşti când te afli chiar „în gura lupului”.

După moartea sa, am păstrat pentru o vreme pe biroul meu ultima fotografie primită de la el, cea reprodusă în *Meridian*, Volumul 1, Numărul 1, mai iunie 1991. Şi o mini casetă audio folosită la aparatele telefonice pentru înregistrarea mesajelor. Mă sunase să-mi spus că vrea să schimbe numele rubricii sale. Noul nume era *Autodafe*. Primul şi ultimul său articol în *Meridian* a apărut însoţit de acea fotografie, peste al cărei colţ din stânga, jos, se afla un semn de doliu. Articolul era dur, iar titlul nu mai are nevoie de comentarii – *Ku Klux Klan ortodox*. Supărarea unora a fost aşa de mare, încât am fost acuzat că fabricasem articolul după moartea lui Nene. Noroc cu originalul semnat de autor. Era, încă o dată, prea mult. Lipsa de noimă dădea din nou în clocot. Uciderea lui Nene părea să nu mai mulţumească pe cei atât de profund nemulţumiţi de el. Practic, i se refuza lucrul fundamental – că aşa gândise şi aşa scrisese el.

Revenit la Washington, după un „al doilea exil”, cum a numit cineva anii pe care i-am petrecut lucrând la Bucureşti şi Chişinău, am reascultat într-o seară acel ultim mesaj primit de la Nene. Două lucruri îmi par egal de neverosimile: că numai cu puţin înainte de a fi ucis alegea drept titlu de rubrică acel *Autodafe* şi că nu l-am întâlnit niciodată pe Ioan Pentru Culianu.

Cu doar câteva zile înainte de a scrie aceste rânduri, Juliana Geran Pilon mi-a arătat un set de vechi fotografii – ea, soţul ei (Roger Pilon), fetiţa lor (Danielle), Christinel şi Mircea Eliade. Fotografii „de familie” absolut extraordinare. Într-un din ele, apare şi silueta unui tânăr cu aer sfios, zâmbind discret. „Cine e?”, o întreb pe Juliana. „Cum cine e, omule?”, îmi răspunde Juliana. „Prietenul tău Nene... De necrezut...”

Într-adevăr.

Peste două ore vom fi la Juliana, unde vom sărbători Ziua Recunoştinţei (Thanksgiving Day) şi ziua de naştere a fiicei noastre, Alexandra, care împlineşte azi 24 de ani. Va fi acolo şi Peter, tatăl Julianei, spirit incredibil de tânăr şi tolerant pentru cei „80 + ” ani ai săi. Nici vorbă, vom trăncăni încă o dată despre Eliade şi Christinel, despre prefaţa scrisă cărţii Julianei de Eliade, „un jurnal al Annei Frank scăpate cu viaţă”, cum spunea cineva; despre dreapta şi stânga, liberali şi neo-liberali, libertarieni şi *Jurnalul* lui Sebastian. Roger şi Alexandru (fiul Julianei) vor cânta la trompetă – ceva jazz, scurte fragmente din Mozart, Haydn, poate chiar Hummel. Cum tot suntem în „Anul Bach”, voi lua cu mine măcar fabuloasele „The Goldberg Variations” cu Glenn Gould şi un Rostropovici cu suitele pentru violoncel. Va veni probabil vorba şi de scrisoarea Julianei, de acum câţiva ani, trimisă la *The New Republic* şi refuzată de Leon Wieseltier, autorul atât de prezent în multe din discuţiile mele cu Nene, ca şi de scrisoarea trimisă de Juliana acum două săptămâni la *The New Yorker*. Chiar, ce ar fi zis Nene, dacă ar fi apucat să citească în *Against Identity* – „în America, dar nu numai în America, ne sufocăm în identitate. Şi nu numai în identitatea altora, ci şi în propria noastră identitate”. Sau „Identitatea e redusă destul de repede la loialitate”. Sau „Cel mai greu lucru în America e să fii cu delicateţe ceea ce eşti”? Nu cu mult înaintea acelui 21 mai, 1991, Nene mă sunase mult după miezul nopţii. Primise un telefon de

la un „amic”, „american de origine foarte, foarte rrromână”, care auzise de proiectata căsătorie a lui Nene cu Hillary: „Păi, bine dom’le, ne-o faci şi pe asta? Nu e de ajuns că te căsătoreşti cu o jidoavcă, mai te pregăteşti şi să treci la iudaism? Unde ţi-e, dom’le, *identitatea* dumitale naţională? „Povestindu-mi întâmplarea, la început, vocea lui Năne indica o oarecare oboseală, amestecată cu iritare. Foarte repede însă ne-am pomenit râzând cu hohote. Terminând acea conversaţie târzie, ne-am despărţit, fireşte, întrebându-ne unul pe celălalt: „Unde ţi-e, dom’le, *identitatea* dumitale naţională?”

…Nici vorbă, vom revedea fotografii de la Chicago. Îmi amintesc de cele câteva pe care Juliana nu le-a văzut niciodată, probabil, dar pentru care Nene şi eu aveam un soi de fascinaţie păcătoasă: Eliade, în ultimele luni, cu mâinile în nişte bandaje speciale, care ar fi trebuit să mai atenueze cumva din durerile acelea atroce, cu degetele îngrozitor deformate de boală, arătând ca nişte rădăcini căutând spre cer. De câteva zile abia îmi pot mişca braţul drept, durerile sunt teribile. Îmi folosesc cu greu degetele spre a apăsa tastele computerului. Mă tot gândesc la ce spunea Nene despre acele fotografii zguduitoare – „Poate că aşa e drept să sfârşim toţi cei care ne încumetăm să punem în cuvinte ceea ce ni se pare, cu stupiditate, că ştim. Sau ca Borges, dacă tot ni se pare că vedem ce alţii nici nu-şi pot imagina. Ce părere ai tu, Dorin, despre Homer?…”

Cu siguranţă, în această seară vom revedea fotografii. „Cine este tânărul acela, care abia se vede?” „Cum cine, omule?”, va răspunde Juliana surprinsă. „Nene, prietenul lui Dorin…”

Într-adevăr.

Gaithersburg 23 noiembrie, 2000

Rinoceri jormanezi?

Dorin Tudoran

Marţi, 21 mai, în jurul orei 13, un glonţ pornit dintr-

un pistol automat, calibrul.25, punea capăt – după numai 41 de ani – vieţii eminentului cărturar Ioan Petru Culianu, profesor de Istoria religiilor la *University of Chicago*. Într-un ceas mai liniştit, oferind răgazul necesar bilanţurilor tragice, s-ar putea ca afirmaţia ce azi pare unora uşor hazardată să nu mai şocheze chiar atât de mult: „După asasinarea lui Iorga, uciderea lui Culianu reprezintă cea mai mare crimă împotriva culturii române”.

Într-adevăr, cel puţin prin erudiţia copleşitoare, extrem de diversele şi mereu reînnoitele domenii de interes ştiinţific, prin amplitudine spirituală, Ioan Pentru Culianu s-a aflat în aceeaşi ligă cu cel ucis în 1940 de legionari.

Astăzi, 1 iunie, organele de anchetă continuă să „joace cu cărţile foarte aproape de piept”, nelăsând, adică, presei niciun fel de şansă de-a afla „mai mult decât trebuie” ori „mai mult decât se ştie”. *Cât* trebuie ştiut în afara cercului strâmt al organelor de anchetă şi ce ştiu ele, de fapt, la ora la care scriu aceste rânduri, vom afla, poate, ceva mai târziu; dacă vom afla vreodată...

Pentru a se trimite glonţul în creierul ce deranja atât de mult, a fost ales locul de naştere al creierelor celor consideraţi de Ioan Petru Culianu, în atâtea texte memorabile, nimic mai mult decât nişte descreieraţi: un W.C. Dejecţia nu se simte în largul ei decât în mediul ce o face posibilă.

*

Pe cât de delicat şi prevenitor în viaţa de zi cu zi, pe atât de tranşant era Ioan Petru Culianu în prezenţele sale publicistice. Într-un omagiu adus lui Eugen Ionescu („Ionescu, mântuitorul”, *Agora*, Voi. 3, nr. 1, februarie 1990), dispreţul pentru rinoceri ta de orice culoare era reafirmat cât nu se poate mai „şocant” pentru reprezentanţii speţei în discuţie:

Pe vremea când Ionescu spunea NU! ţara avea deja tot felul de mântuitori, unul mai bun decât altul: partidele

politice, Garda de Fier, regele Carol, Biserica ortodoxă, ba chiar Nae Ionescu ori Nichifor Crainic. Erau mai mulţi mântuitori decât mântuiţi. Până la urmă s-au omorât între ei, lăsând să ne mântuie armata română, apoi nemţii, apoi armata sovietică. Ştim cu toţii câte mântuiri au urmat până la mântuirea supremă a lui Ceauşescu. Ştim cu toţii cum românii aplecaţi congenital spre mântuire (şi mulţi au fost şi sunt aceştia!) au trecut din mântuire în mântuire, schimbând culorile ca mănuşile, ba înverzindu-se, ba înroşindu-se la făptură. Se spune că la asta s-ar referi *Rinocerii* lui Ionescu... şi desigur se referă la asta, şi la multe altele.

Supremul câştig pe care-l smulsese vieţii şi culturii a fost de-a vorbi într-o libertate năucitoare despre orice. Inclusiv despre poporul în care se născuse. Pentru cei care înţeleg prin patriotism interminabilele fraze sforăitoare ori incapacitatea celor mai mulţi dintre noi de-a rosti adevăruri... inconfortabile, Ioan Petru Culianu era o dovadă stânjenitoare că mai avem ceva drum până a fi liberi de prejudecăţi. Cu un an în urmă îmi trimisese – „spre consultare” – două texte despre Eminescu. Nimeni nu a îndrăznit să i le publice: n-am făcut-o nici eu... Nu s-a supărat defel şi am discutat seri în şir despre toate aceste tabuuri, de care nereuşind să ne eliberăm, dragă Dorin, spunea el, liber cu adevărat nu va fi spiritul nostru. După o vreme, mi-a trimis Les fant*asmes de la peur chez Mihai Eminescu ou Comment devient-on revolutionnaire de profession (Augsbur*g-Miinchen, 1988): „Pentru Dorin, cu drag, de la un admirator (în fond) al lui Mihai Eminescu...” Da, în fond...

În fond şi-a iubit neamul, a fost mândru de valorile sale, dar dragostea lui era una, aş îndrăzni să spun, eroică: noima ei o dădea scrutarea fără cruţare a tot ce-a minat şi continuă să mineze posibilele împliniri majore ale unui popor de care nu s-a lepădat. Se poate spune că Ioan Petru Culianu visa o *terapie şoc* pentru a vedea un bolnav iubit

revenindu-şi odată în fire. Dar câţi dintre noi avut-am puterea să nu ne „revoltăm" la cititul unor asemenea rânduri?

Românul, între alte nocive vocaţii evlavioase, o are în mod definit pe aceea a mântuirii. Ceauşescu a pozat de la început în mântuitor al neamului; în 1968 l-au crezut, pentru scurtă vreme, mulţi dintre noi: astăzi, când domnia lui de aproape douăzeci şi cinci de ani a devenit una din paginile cele mai ruşinoase ale istoriei României, continuă să joace cartea mântuirii neamului. Când nu mai poate invoca Basarabia, invocă Transilvania. A dezbinat pe toţi punând inteligenţa nedezvoltată a unora dintre români să se lupte cu oarba iubire pentru o patrie care, sub Ceauşescu, e nu numai vitregă, ci şi deşănţată. Nebună (...), căci România suferă de o cronică lipsă de inteligenţă, iar la aceasta nu există alt medicament decât inteligenţa însăşi. Trebuie însă administrat repede, căci altfel pacientul, care de mult horcăie în agonie, sfârtecat de călăi, va sucomba definitiv înainte de a intra pe masa de operaţie.

Cu două luni înainte de-a fi ucis, mă suna să-mi propună un text pentru *Agora*: – „Cultură română". Mă prevenea că textul este „un scandal" şi-mi mărturisea durerea ce-l împinsese să scrie acest text, din nou unul fără cruţare. Când a fost ucis, corectura textului se afla de câteva zile pe biroul meu. Iată nota ce însoţea textul:

Paginile de mai jos au fost scrise în 1982 şi, sunând prea radical, nu au găsit până acum niciun loc de publicare. Dacă am hotărât să le dau publicităţii este pentru că mi se pare că reflectă bilanţul cultural al unei ere nimicitoare: era-lumină a lui Ceauşescu.

Cred, într-adevăr, că distrugerea culturii române operată de comunism a fost totală. Dar am încredere nemărginită în potenţialul creator al generaţiilor de mâine. Dacă viitorul politic şi social al României nu mi se pare deloc limpede, cred însă că în haosul actual se nasc

fermenţii unei libertăţi creatoare care-şi va da, desigur, roadele în cultură.

De aceea public, aici, nu întâmplător în *Agora*, pagini scrise acum aproape zece ani, cu bucuria de a şti că dezastrul cultural pe care-l semnalam atunci nu este ireversibil.

*

Printre banalităţile scrise de unii gazetari americani la moartea lui Ioan Petru Culianu este şi aceea că, absorbit de munca sa ştiinţifică, marele erudit ar fi fost un spirit total apolitic, neinteresat de domeniul cu pricina. Nimic mai fals! Deşi nu-şi dedica timpul elaborării de analize politice, a scrutat fenomenul politic cu intensitatea unei raze laser. Rezultatul era, deseori, extraordinar – prin precizia diagnosticului, lipsa de complezenţe şi, nu în ultimul rând, o excepţională capacitate de a simţi viitorul, semn al unei profunde cunoaşteri a trecutului şi prezentului.

În vreme ce politologi de meserie, analişti politici reputaţi, cădeau în capcana Revoluţiei române transmise, în direct, de televiziunea română „liberă”, cu nouă luni înaintea acelei memorabile transmisii *live*, în martie 1989, Ioan Petru Culianu publica, în volumul *La Collezione di smeraldi* (Editoriale Jaca Book spa, Milano), o proză scurtă intitulată *L'Intervento degli zorabi în Giormania*. Ce va să zică Jormania?

Jormania este o ţară în care numele majorităţii locuitorilor se termină în – *an*. Şi cum numele scriitorului Boba, fondatorul SLOMJ (Sindicatul liber al oamenilor muncii din Jormania) făcea excepţie de la această regulă, autorităţile au insinuat că el era evreu sau baltic. După câteva luni de prigoană, a fost expulzat din ţară.

I-am cerut lui Ioan Petru Culianu, pentru *Agora*, o variantă în limba română. Mi-a dat-o în câteva zile. A apărut în *Agora*, Voi. 3, nr. 2, iulie 1990, sub titlul *Jormania liberă*. Nu multă vreme după aceea a început să primească

ameninţări cu moartea. Simplă coincidenţă? Nu este exclus, dar ia să ne amintim câteva paragrafe din *Jormania liberă*, text ce are structura unei… cronici literare:

Majoritatea recenzenţilor au remarcat până acum lipsa de respect a lui Boba pentru câţiva din eroii revoluţiei, insinuările sale privind relaţiile lor strânse cu Imperiu Maculist, cât şi atitudinea lor deseori linguşitoare faţă de preşedintele Gologan (…). Oare, se întreabă Barban, are un transfug dreptul de a ne judeca pe noi, cei care am îndurat restriştile regimului Gologan, abuzurile doamnei Mortu', violurile şi execuţiile sumare ale lui Jacan? Oare un întreg popor poate fi acuzat de complicitate? La aceasta, părintele trapist Lampan, amic al defunctului patriarh Ananghia, adaugă lipsa de sânge jormanian autentic din vinele lui Boba, provenienţa lui dubioasă, baltică, dacă nu cumva aztecă. Numai un adevărat jormanian poate înţelege sfânta tradiţie a acestui pământ, vârfurile albastre ale Cartanilor şi alte asemenea dumnezeieşti peisaje şi simţăminte (părinţii Ananghia şi Lampan fuseseră membri ai Gărzii de Lemn şi partizani ai politicii naţionaliste a lui Gologan. Articolul lui Lampan a apărut în cotidianul Euro*pan, pu*blicat de Butan; deşi probabil coincidenţe, aceste amănunte trezesc, desigur, puternice asociaţii între trapişti, politica şovină a lui Gologan, Garda de Lemn şi alte asemenea dumnezeieşti cuvinte şi simţăminte).

Mergem mai departe? De ce nu?

Să ne întoarcem la cartea lui Boba. În primul ei capitol, intitulat „Eroare judiciară?" – (dar e vorba de o eroare pe dos, în favoarea inculpatului), îl întâlnim fără voia noastră pe căpitanul Marşan, „bestia de la Mistiş", un membru al Secanului (poliţia secretă de tristă amintire) care a tras în mulţimea adunată în Piaţa Libertăţii. Boba constată că Marşan, deşi condamnat la închisoare pe viaţă de guvernul Şarman-Maman, a fost eliberat după numai opt luni. Pensionat cu onoare (Statul oferindu-i o strângere

de mână şi o colecţie legată a revistelor *Penthouse* şi *Hardcore*), Marşan a murit într-un accident de vânătoare, întâmplarea făcând să fie împuşcat din greşeală tocmai de un fost coleg din Secan. Până aici, nimic nu pare alarmant. Lucrurile se complică atunci când Boba publică o fotografie (din documentarul unui reporter francez), unde un personaj deghizat în păstor arată presei internaţionale nişte cadavre crâncen mutilate de Secan. (După cum ştim, aceste cadavre, care serviseră pentru disecţii studenţilor de la Facultatea de medicină din Mistiş, nu erau victimele Secanului; vederea lor a suscitat însă extremă oroare telespectatorilor, de la Maculburg la Malzapan şi la Paris.) Boba pretinde că acest păstor nu era nimeni altcineva decât căpitanul Marşan deghizat.

Ce de coincidenţe!

Colecţia revistei *Penthouse*, exact revista în care, în 1991, cunoscutul publicist american Tad Szulc avea să publice un articol consacrat Internaţionalei a V-a adică organizaţia internaţională a foştilor securişti din Bulgaria, Cehoslovacia, RDG, Polonia şi Ungaria, creată în toamna anului 1989 şi dispunând de un fond de douăzeci şi cinci de miliarde dolari! Dar să ne întoarcem la textul lui Ioan Petru Culianu:

Capitolul doi ne poartă către momentul cel mai exaltant al revoluţiei: preşedintele Gologan urlând, strâmbându-se (şi făcând cu braţele gestul acela caracteristic de a trage apa), după obiceiul său, la balconul Palatului regal din inima Jorjanului, întrerupt dintr-odată de huiduielile mulţimii. Toate televiziunile lumii au transmis această scenă, ca şi apariţia spontană a marilor panouri împotriva lui Gologan. Boba afirmă că doi oameni au nevoie de şase ore pentru confecţionarea unui singur panou, punând sub semnul îndoielii spontaneitatea lor. Şi mai convingător sună a doua supoziţie a sa, anume că huiduielile împotriva lui Gologan nu proveneau de la mulţime, ci veneau din aceleaşi difuzoare din care se

înălţaseră urale câteva secunde mai înainte. Într-adevăr, vreme de peste douăzeci de ani, Secanul nu contase pe entuziasmul rebegit al mulţimii flămânde, înrăite şi impotente, ci punea direct benzi de magnetofon cu urale care să mângâie plăcut urechile lui Gologan şi să arate simţămintele delirante ale poporului faţă de Conducănul său iubit. Evident, benzile de magnetofon fuseseră schimbate. Şi Boba se întreabă: cine a schimbat benzile?

Chiar aşa, domnilor Caraman şi Măgureanu, Vlad şi Voican, chiar aşa domnilor… Şarman şi Maman, cine a schimbat benzile? Cine a declanşat simulatoarele de foc electronic?

Iată şi finalul extraordinarei satire semnate de Ioan Petru Culianu:

Nu ne rămâne decât să încheiem cu un semn de întrebare. Dacă ipoteza lui Boba este corectă, aceasta înseamnă că poporul a fost tras pe sfoară. După cum spunea însuşi răposatul Şarman, fost dictator în continuarea lui Gologan şi cunoscut pentru un anume cinism înnăscut: „Dar oare nu asta e menirea esenţială a poporului?”

Unii continuă să se întrebe: „Totuşi, cine şi de ce l-ar fi ucis tocmai pe Ioan Petru Culianu?”

Alţii, mai siguri pe ei, şi luând Jormania, cuplul Şarman-Maman, Garda de Lemn şi conivenţele ei cu Secanul, gazeta *Europan* şi Imperiul Maculist – ca să nu mai spun de existenţa tuturor acestor Barban, Jacan, Ananghia şi Lampan, Butan şi Maran – drept simple ficţiuni literare, au dat răspuns definitiv: „Ce să-i faci? Chicago rămâne Chicago: Al Capone, Dillinger, crimă şi iarăşi crimă…”

*

Cu două zile înainte de a fi ucis, Ioan Petru Culianu mă suna să-mi spună că a renunţat, totuşi, la a mai pleca în România, în iunie; lăsa baltă, deci, planul de a-şi revedea mama chiar şi pentru câteva zile; trebuia – şi asta nu-i

plăcea deloc – să-şi ia înapoi promisiunea făcută surorii sale, Tereza, şi cumnatului său, Dan Petrescu. Prea se înteţiseră, în ultimul timp, ameninţările cu moartea, mai ales după interviul dat revistei 22, ameninţări pe care la început se şi jena să le ia în seamă. Mă întreba, încă o dată, eu ce cred: cine ar putea fi în spatele acestor ameninţări? Azi ne întrebăm deja cine se află în spatele crimei.

Mie unuia nu-mi rămâne decât să mai reamintesc un paragraf din *Jormania liberă*, referitor la sfârşitul unuia din personaje:

La funeraliile sale, în 1994, a oficiat însuşi patriarhul Ananghia, înconjurat de o echipă de sfinţi trapişti care împreună ar fi putut lua conducerea şi a Gărzii de Lemn şi a partidului comunist. Nu s-a ştiut niciodată de ce a murit (nici Boba nu ştie).

...Tot ce ştim este că suntem în 1991, la numai zece zile de la uciderea lui Ioan Petru Culianu. E timpul să ne întrebăm, deja, ce ne va aduce anul 1994 invocat de el?

Vor mai supravieţui încă o dată rinocerii jormanezi, fie ei îndesaţi în spielhosene verzi, fie deghizaţi în Scufiţe roşii? Chiar vor fi existând?

Câţi din ei sunt membri ai Internaţionalei a V-a şi de când? Există ea, această Internaţională? Unde se termină literatura şi unde începe realitatea? Crimă. *Şi pedeapsă*?

România literară, nr. 21, 13 iunie 1991;

Agora, vol. IV, nr. 3, iulie-septembrie 1991.

Ioan Petru Culianu: Recviem pentru un om

Michael Allocca

Blajină i-a fost viaţa, se uniră într-astfel elementele în firea-i încât natura ridicată, lumii Ar trebui să-i strige: „A fost un om!” Shakespeare, Iuliu Cezar, actul V, scena 5 [trad. T. Vianu]

Aceasta este singura „notă” care va apărea în textul de faţă. Este citatul pe care l-am rostit la serviciul memorial ţinut pentru Ioan Culianu, la *Divinity School* de

la Universitatea din Chicago, în Bond Chapel, pe 22 mai 1991, a doua zi după asasinarea lui. Există multe persoane mai calificate decât mine să scrie lucrări ştiinţifice care să constituie un tribut adecvat pentru savantul Culianu; şi sunt sigur că asemenea lucrări vor figura chiar în prezentul volum. În ce priveşte ramificaţiile de ordin juridic şi politic ale crimei, Ted Anton a scris deja o foarte pătrunzătoare carte în care tratează pe larg despre ele. În parte pentru a evita redundanţa, dar mai mult fiindcă mi se pare în mod inerent mai potrivit, am preferat să împărtăşesc aici din amintirile mele despre Ioan Culianu – omul.

Pe 21 mai 1991, mă întorceam de la cumpărături împreună cu prietenul meu Greg Spinner: făcusem aprovizionarea pentru masa de prânz care îi reunea săptămânal pe cei de la Divinity School, urmând a avea loc a doua zi; de pregătirea ei ne ocupam la vremea respectivă noi doi. Când ne-am înapoiat după-amiaza devreme la Swift Hall, cu obişnuitul transport de alimente, şi am pornit să le descărcăm din maşină, am observat o ambulanţă parcată în faţa clădirii. Se vorbea că o persoană necunoscută se sinucisese în toaleta pentru bărbaţi de la etajul al treilea. Tulburătoare veste, desigur, dar nu anticipam vreo schimbare radicală în mersul evenimentelor de rutină care se desfăşurau în clădire.

Am aflat adevărul abia atunci când o prietenă şi colegă, programată să prezinte o lucrare a doua zi, m-a zărit în holul de la intrare şi s-a apropiat de mine să-mi spună că seminarul se amânase, dar că nu se ştia deocamdată dacă masa comună de prânz va mai avea sau nu loc. Remarcându-mi nedumerirea evidentă, şi-a dat seama că nu auzisem încă ce s-a petrecut şi mi-a spus: „Îmi pare rău, Michael, credeam că ai aflat – e vorba de dl. Culianu”. A fost, de când mă ţin eu minte, singura dată în viaţa mea când mi-am pierdut literalmente echilibrul şi m-am izbit de peretele coridorului. Ioan Culianu era mort: nu

aveam cum să fiu pregătit să accept aşa ceva.

În orele ce au urmat, s-au mai aflat şi alte amănunte, dar acestea nu au contribuit cu nimic la diminuarea şocului iniţial; într-un fel, n-au făcut decât să ne sporească deruta. De pildă, se discuta în continuare posibilitatea unei sinucideri, în ciuda tuturor improbabilităţilor de ordin fizic. Poate părea un clişeu, dar nu-mi puteam cu niciun chip imagina că Ioan s-ar fi omorât singur. Refuzând să cred aşa ceva, nu-mi rămânea decât să mă întreb: „Dar, pentru Dumnezeu, atunci cine să-l fi ucis şi de ce? „Recunosc că mi-a trebuit destulă vreme să ajung la concluzia că un asasinat politic, oricât de incongruent putea să pară atunci, iar unora să le mai pară încă şi astăzi – la urma urmei, în Statele Unite trebuie să fii activist politic sută la sută, nu un savant ce se ocupă cu studiul istoriei religiilor, ca să faci obiectul unui asasinat – este într-adevăr unica ipoteză plauzibilă. Mă mângâie oarecum să ştiu că această opinie este acum destul de larg acceptată, dar nu mă poate consola.

Ceva mai târziu, pe parcursul zilei, am aflat că prânzul va avea totuşi loc, după tradiţie, în sala de mese de la Swift Hall, dar serviciul religios din capela Bond, care îl preceda cu regularitate, va fi o slujbă memorială pentru Ioan. Organizatorii m-au întrebat dacă doream să împărtăşesc şi celorlalţi din gândurile mele. Invitaţia de a participa era o onoare şi am acceptat să fac acest lucru, dar aveam îndoieli în privinţa capacităţii mele de a compune o cuvântare, într-un timp aşa scurt şi fiind pradă unei asemenea tulburări, precum aveam îndoieli şi că aş putea să-mi stăpânesc emoţiile vorbind mai multă vreme în public. De aceea am preferat să mă bazez pe altcineva, care să mă ajute să împărtăşesc ceva din sentimentele mele faţă de Ioan. (Am avut parte de o reacţie stranie, al cărei umor îmi închipui că Ioan ar fi ştiut să-l aprecieze. Cineva, căruia îi spusesem că am ales un pasaj din discursul lui Antonius în ultima scenă din *Iulius Cezar*, mi-

a replicat instantaneu: „Care, «A fost din toţi românii cel mai nobil»? „.)

Alegerea îmi era determinată, atunci ca şi acum, de dorinţa de a aduce mărturie despre fiinţa omenească pe care avusesem privilegiul de a o cunoaşte. Nu mi se părea că ar fi nevoie să aduc eu mărturie că Ioan era un învăţat şi un bun profesor. Asemenea tribut putea să-i fie adus de alţii, care n-ar fi făcut decât să întărească mărturia corpusului de lucrări pe care le dăduse la iveală şi a numeroşilor studenţi pe care îi influenţase. În ciuda acestui sentiment, ar merita să spun că Ioan mi-a deschis mintea, deja relativ deschisă către noi posibilităţi, îmi plăcea să cred, şi m-a făcut să accept felurite noi moduri de a imagina conţinutul unor idei ca „religie", „religios" sau „minte".

Mi s-a părut că versurile citate exprimau perfect ceea ce simţeam eu în legătură cu Ioan. Viaţa lui a fost cu adevărat „*gentle*", blândă, nu în sensul sloganului publicitar („adecvat pentru rufele delicate"), ci în vechiul sens al cuvântului „gentil", însemnând „nobil". A spune că felul în care „elementele... s-au îmbinat în el" aduce mărturie că „A fost un om!" este, după mine, literalmente adevărat. Nu că a fost perfect – Doamne păzeşte! –, ci eminamente uman. *Im*perfecţiunile lui erau parte integrantă din ceea ce mă făcea să-l iubesc. Când Ioan s-a mutat în ultimul apartament ocupat de el, după spargerea comisă în locuinţa sa precedentă, Greg Spinner şi cu mine ne-am oferit să-l ajutăm. Nu cred că vreunul din noi va uita vreodată cum ne-a cuprins iritarea şi totodată amuzamentul în legătură cu „pregătirile" lui Ioan pentru mutare. Răspunzând la întrebarea noastră dacă are nevoie de ajutor la împachetat, ne asigurase că e totul gata, că noi trebuie doar să încărcăm lucrurile şi să le transportăm la destinaţie. Printre aceste lucruri figura un mare număr de cărţi vechi şi rare, de neînlocuit şi foarte grele, pe care Ioan le „ambalase" în pungi din plastic pentru gunoi. Era

cam dezorientat, dar cel puţin destul de smerit ca să nu zică (ce-i drept, într-un fel destul de năuc) altceva decât „OK” atunci când Greg şi cu mine i-am spus: „Nu le cărăm aşa, nici în ruptul capului. Staţi aici, până dăm o fugă la magazinul de băuturi după nişte cutii *de carton”.*

Primul meu contact cu reputaţia lui Ioan m-a făcut să aştept cu nerăbdare să-l întâlnesc pe acest savant. În timpul primului meu an de masterat la Divinity School, l-am auzit vorbind cu mare admiraţie despre lucrările sale pe profesorul Larry Sullivan, care a menţionat şi că profesorul Culianu va preda aici, cu începere din anul următor. Nu-mi amintesc foarte exact detaliile comentariilor lui Sullivan, ci doar impresia pe care mi-au lăsat-o: era vorba de cineva care realizase o abordare extrem de inovatoare, punând religia în relaţie cu istoria şi ştiinţa. Asta m-a făcut să pornesc în căutarea lucrărilor sale, în bibliotecă şi la librărie; cred că primul lucru de care am dat a fost *Psychanodia*, urmată de *Eros şi magie în Renaştere*. Lectura acestora n-a făcut decât să-mi intensifice dorinţa de a-l putea întâlni pe învăţatul care le scrisese, însă nu aveam încă niciun fel de idee despre ce fel de om putea fi.

În toamna următoare (1988) m-am înscris la cursul lui, intitulat „Religie şi ştiinţă: cea de a patra dimensiune”. Spun drept că nu mă aşteptam deloc la întâlnirea cu cineva atât de lipsit de trufie, de neînchistat în prejudecăţi. Îmi închipuisem, probabil, că o persoană capabilă să scrie o proză de o asemenea densitate a erudiţiei, frizând bizantinismul de fapt, va etala mai multă autosuficienţă, poate chiar aroganţă. Nu vreau să spun că omul pe care l-am văzut atunci pentru prima oară avea o atitudine umilă. Pur şi simplu nu mi se mai întâmplase să văd până atunci un profesor care să se prezinte studenţilor, la primul curs, în felul în care a făcut-o Ioan – nu aşezat la catedră sau aşteptând în picioare, în spatele unui pupitru, ca studenţii să intre şi să ia loc înainte de a începe el să vorbească, ci

stând la uşa sălii de curs ca să dea mâna şi să facă cunoştinţă, pe rând, cu fiecare. Şi, ca şi cum n-ar fi fost de ajuns pentru a mă impresiona cu amabilitatea lui, după câteva minute de la intrarea în sală, ne-a cerut nouă permisiunea să-şi scoată haina. De asemenea, la nivel strict intelectual, am fost plăcut surprins de faptul. că mare parte din acel curs de început a constat din lectura unor fragmente dintr-o povestire a lui Borges (*Tlon*, *Uqbar*, *Orbis Tertius*).

Următorii doi ani şi jumătate n-au făcut altceva decât să-mi sporească admiraţia pentru Ioan ca om şi ca specialist. Da, se mai întâmplă ca prelegerile sale să nu fie totdeauna profund absorbante – cine oare ar putea susţine contrariul? însă de câte ori aborda un subiect de care era fascinat, pasiunea lui se comunica totdeauna studenţilor. Umorul său a reuşit mereu să-mi anuleze stânjeneala, fără îndoială datorită faptului că era îndreptat, în mare parte, asupra lui însuşi. Una dintre conferinţele sale a fost metodic punctată de comentarii de genul: „E-o istorie obscură de tot, evident, de asta am şi reţinut-o…”

Fiind atât de dornic să nu se ia prea tare în serios, nu-i venea deloc greu să strecoare din când în când şi unele remarci ireverente (după gustul meu, cel puţin) la adresa altor învăţaţi, din trecut sau din prezent, însă nu mi-l amintesc *niciodată* rostind vreo vorbă lipsită de respect sau insultătoare către sau despre un student. Mai degrabă decât simplul respect faţă de erudiţia şi dăruirea lui ca savant, această umanitate – poate că ar trebui s-o numesc omenie – a comportamentului său este probabil motivul pentru care toţi cei cărora le-a predat s-au simţit copleşiţi de groază şi de durere atunci când a fost răpit dintre noi în mod atât de înfiorător.

„*Humanus sum. Nihil humani a me alienum puto*”. Cuvintele lui Terenţiu constituie o descriere adecvată a modului în care aborda Ioan existenţa mentală. Sunt tentat să-i compar studiul tuturor sistemelor umane – în special,

dar nu exclusiv, al celor religioase – cu felul în care studiază biologii organismele *vii*, în opoziţie cu disecţia practicată de anatomopatologi pe cadavre. La baza acestui studiu se afla premisa că operaţiunile şi dinamicile vieţii sunt în mod inerent interesante şi demne de respect, în egală măsură cu sistemele conţinute ori generate de ele. Dacă cineva doreşte să înţeleagă practicile sau formele de meditaţie ascetice, este aproape obligat să le experimenteze personal, iar nu să citească doar despre ele. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa sistemelor de divinaţie: pentru a înţelege semnificaţia şi metoda astrologiei, a cărţilor de Tarot, a geomanţiei, ar fi de folos să se înveţe cum se execută aceste lecturi, nu doar cum le execută alţii. Din acest motiv, atunci când, împreună cu o prietenă, l-am rugat pe Ioan să ţină un curs separat despre divinaţie, a fost de acord cu o condiţie: fiecare din noi va trebui ca, până la sfârşitul pătrarului, să citească şi să discute despre diferite forme de divinaţie, dar şi să deprindă una din aceste forme şi să efectueze un exerciţiu.

Datorez prieteniei mele cu Ioan faptul că, în diverse chipuri, naivitatea mi-a fost zdruncinată. Un mărunt exemplu academic: în primii ani de studenţie scrisesem o lucrare în care examinam motivele pentru care imensele excese ale vânătorii de vrăjitoare în Europa nu au avut loc în Evul Mediu, ci în perioada, considerată mai luminată, din timpul

Renaşterii şi de imediat după ea. Paginile redactate de mine nu propuneau, recunosc, niciun fel de răspuns concludent la această chestiune. Peste câţiva ani, cursul lui Ioan despre „Religie şi modă” avea să-mi ofere prima indicaţie a unei explicaţii rezonabile: până atunci nu luasem niciodată în considerare relevanţa factorului reprezentat de Reforma protestantă. Ideea că aceasta declanşase un mare număr de forţe reacţionare şi represive nu-mi trecuse niciodată prin minte – continuam să mă aflu sub dominaţia locului comun conform căruia

Reforma a fost un fenomen de esenţă liberatoare.

Cât priveşte domeniul propriu-zis politic, nu cunoscusem niciodată personal pe cineva care să-şi fi petrecut atâţia ani din viaţă într-un regim de supraveghere şi de opresie. Multă vreme mi s-a părut ciudat că Ioan, în ciuda faptului că se arăta dispus şi dornic să lege cu studenţii şi chiar cu prietenii acestora nu doar raporturi strict universitare, ci şi umane, nu ne dezvăluia aproape niciodată informaţii de natură personală despre propria sa viaţă. (Uneori mai lăsa să-i scape câte un detaliu, cum s-a întâmplat odată în primele luni ale cunoştinţei noastre. Ne reunisem la un pahar, după ore, şi a venit vorba de bunătăţile şi de felurile de mâncare care ne aminteau nouă de vacanţele copilăriei. Ioan a spus la un moment dat: „Sigur, pe vremea când eram eu copil nu se prea găsea de mâncare...” – dar s-a oprit aici, n-a mai continuat.) Abia treptat am ajuns să-mi dau seama că ani îndelungaţi de şlefuire a propriei conversaţii te pot deprinde să fii reticent şi că această habitudine, mai degrabă decât opţiunea conştientă de a-ţi apăra intimitatea, ar putea fi explicaţia.

După ce cunoştinţa noastră a progresat către prietenie, mi-am manifestat curiozitatea şi i-am cerut povestiri mai detaliate despre cum era viaţa lui şi cum era încă viaţa rudelor lui apropiate. Deşi mă îndurera să aflu despre dificultăţile pe care le întâmpina încă familia lui de acasă, presupuneam cu naivitate că toate acestea ţineau de trecut, din moment ce în România avusese loc „revoluţia” din 1989. Poate că maximum de naivitate l-am atins în reacţia mea la primirea de către Ioan a *green card*-ului, care îi garanta statutul de rezident permanent în Statele Unite. El era extrem de bucuros, cum o dovedeşte şi petrecerea pe care a organizat-o ca să sărbătorim evenimentul – ne-a rugat pe mine şi pe Greg să ne ocupăm de meniu şi a insistat ca toate felurile de mâncare să fie de culoare verde (la băuturi ne-am oprit). Eu îi împărtăşeam, evident, entuziasmul, dar m-am grăbit să trag o concluzie

pe care mă îndoiesc că

Ioan o împărtăşea: „Mulţumescu-ţi Ţie Doamne, măcar de acum încolo va fi în siguranţă”.

Acest moment final de naivitate diferă de celelalte pe care le-am menţionat într-un chip radical. În toate celelalte cazuri, naivitatea mi-a fost risipită fie de studiile efectuate sub îndrumarea lui Ioan, fie de conversaţiile purtate cu el, fie pur şi simplu de ceea ce am putut observa în decursul prieteniei cu el. Pe scurt, tot restul de presupuneri naive mi-au fost anulate de evenimentele vieţii lui Ioan şi de felul în care viaţa lui a interacţionat cu a mea. Ar fi intrat poate şi acesta în aceeaşi categorie, dacă i l-aş fi exprimat vreodată lui Ioan cu voce tare; ar fi avut ocazia să-mi explice că, deşi nu mai exista pericolul de a rămâne fără viză şi de a fi deportat (ori de a rămâne fără post), nu erau acestea singurele pericole faţă de care avea nevoie să fie pus la adăpost. Deşi eram vag conştient că fusese ameninţat, nu mi-am dat seama cât de grave erau aceste pericole până la asasinarea lui. Şi chiar şi atunci, după cum am relatat mai înainte, nu am făcut imediat legătura.

Era cât pe aci să spun că „nu i-am găsit sensul”. Şi mă bucur că am ezitat destul de mult ca să realizez absurditatea acestei expresii. Nu mi-a trebuit prea mult timp ca să înţeleg ceea ce se poate presupune că stă în spatele asasinării lui, cel puţin în linii mari, dacă nu în detaliu. Dar a pretinde că acest lucru ar fi în vreun fel echivalentul „găsirii unui *sens*” ar fi mult mai grav decât naiv; ar fi un ultragiu, aş putea zice chiar o blasfemie. A pronunţa cuvântul „sens” în legătură cu moartea lui Culianu ar însemna un veritabil deserviciu adus semnificaţiei acestui cuvânt, memoriei unui prieten şi profesor iubit, precum şi memoriei tuturor oamenilor care au fost măcelăriţi în chip absurd de către cei care nu suportă ca adevărul să fie rostit.

Laşii care au comis o asemenea atrocitate au răpit lumii o minte strălucită, care adusese deja ştiinţei

contribuţii şi impulsuri importante, şi numai Dumnezeu poate şti ce ar mai fi produs în viitor. Dar nu doar atât, ei au răpit lumii un adevărat om de onoare, cumsecade şi „nobil” – fiu, logodnic, frate, profesor, prieten. Nu îndrăznesc să vorbesc în numele altora, dar ştiu că pentru mine este o pierdere inestimabilă şi am sentimentul clar că nu sunt singurul în această situaţie. În munca mea de specialitate m-am întrebat adesea „oare ce-ar spune despre asta Ioan…” în experienţa mea de profesor încerc adesea să-mi aduc aminte şi să imit, pe cât îmi stă în puteri, felul în care Ioan se purta cu studenţii.

Deşi nu va exista niciodată niciun „sens”, aceste experienţe îmi oferă o anume mângâiere. Ea stă în conştiinţa faptului că, atâta timp cât vreunul din cei pe care i-au influenţat fie ştiinţa lui, fie umanitatea lui, fie ambele, cum a fost privilegiul meu, va continua să-i onoreze şi să-i păstreze memoria şi să încerce, prin orice mijloace, să meargă mai departe pe calea lui – va însemna că laşii n-au câştigat.

Requiem aeternam dona ei, Domine; et lux perpetua luceat ei.

Traducere din engleză de Corina Popescu

Asasinarea lui Ioan Petru Culianu

Ted Anton

Au trecut aproape zece ani de când eram tânăr asistent universitar şi jurnalist independent ce investiga pentru prima oară asasinarea lui Ioan Petru Culianu. Încă de la primele mele discuţii cu prietenii şi studenţii lui Culianu a reieşit limpede că era un om extraordinar. Am fost uluit de pasiunea şi de intensitatea sentimentală a celor care l-au cunoscut, scandalizaţi cu toţii de lipsa oricărui progres în ancheta asupra morţii sale petrecute într-o zi de primăvară a anului 1991, la Universitatea din Chicago. În acele seri de început de vară, pe când băteam la maşină interviurile pe care le luasem, Ioan Petru Culianu se desprindea, materializându-se parcă, de pe

fiecare pagină.

Astăzi, iată, s-a scurs aproape un deceniu. Chicago este prins în strânsoarea unui ger care a bătut toate recordurile, iar eu sunt mai în vârstă decât era Culianu când a murit. Viaţa mea s-a schimbat. Multe din aceste schimbări le datorez poveştii lui Culianu şi lucrurilor ce mi s-au întâmplat pe când urmăream firul acestei poveşti. Cartea şi articolele mele au câştigat premii şi au fost publicate în străinătate; acum sunt pe cale să devin profesor plin; şi îi socotesc prieteni apropiaţi pe mulţi dintre oamenii a căror viaţă a fost marcată de Culianu. Calea urmată de mine în investigarea crimei a fost plină de viraje greşite şi de poteci ce se înfundau la un moment dat. Dar povestea lui Ioan Petru Culianu m-a învăţat să respect şi chiar să savurez astfel de mistere şi incongruenţe, în evenimentele mărunte, în coincidenţele inexplicabile şi în turnurile stranii ale vieţii rezidă, ne-a arătat el, mesajele cele mai profunde.

Dar ce se poate spune despre întorsăturile propriei sale poveşti? De la bun început părea o istorie şocantă despre asasinarea cu cinism a unui tânăr savant care milita pentru idealurile Americii – libertate, adevăr şi justiţie. Dar dacă a fost un asasinat, de ce tocmai Ioan Petru Culianu, care era o figură politică prea puţin cunoscută? De ce a avut loc la şaptesprezece luni după căderea comunismului în România? Cum de s-a putut petrece o asemenea crimă, nu pe străduţele dosnice ale vreunei capitale europene, ci în plină amiază însorită, pe teritoriul unuia din cele mai renumite campusuri universitare din Statele Unite?

Începând cu primul articol pe care l-am scris despre Culianu, am aflat unele adevăruri despre lume şi despre rolul pe care îl joacă în ea scrisul. Am învăţat cum să stărui asupra unor enigme captivante, chiar dacă restul lumii pare să te creadă cam ciudat. Am aflat că reprezentanţii oficiali ai guvernului, chiar şi cei de la Departamentul de

Stat sau din cadrul forţelor de ordine, pot fi ostili şi se pot înşela grav. Am constatat că poliţia e depăşită uneori, că prinderea unui ucigaş sau a unui terorist sunt misiuni dificile, pe care confuzia care domneşte în lumea post-comunistă le îngreunează şi mai mult. investigarea asasinării unui învăţat care era convins că lumile imaginare sunt tot atât de reale ca şi lumea înconjurătoare a devenit un text în sine. Problema era că oamenii poliţiei şi ai guvernului nu-şi băteau capul să-l citească.

După ce mi-a apărut, în ianuarie 1992, primul articol în *Chicago Magazine* am fost gata-gata să renunţ. Am avut totuşi noroc de câţiva prieteni care m-au încurajat, printre care soţia mea şi universitarii Andrei Codrescu, Vladimir Tismăneanu şi Mircea Sabău, precum şi membrii familiei Culianu şi studenţii acestuia. Fondul pentru Jurnalismul de Investigaţie a furnizat banii necesari primei călătorii în România, în 1992, iar programul american Fulbright mi-a finanţat o călătorie de mai lungă durată, în 1994.

Cea mai aprigă bătălie pe care a trebuit s-o duc a fost cea împotriva stereotipului conform căruia în niciun caz nu poate avea loc în America asasinarea unui profesor, nu la o universitate venerabilă şi nu în plină zi. De fapt, am aflat că mulţi colaboratori ai unor publicaţii în limbi străine au fost ucişi în America, după căderea comunismului: vietnamezi, cubanezi, columbieni şi, deveneam pe zi ce trecea tot mai convins, români. Singura greşeală posibilă ar fi fost să ignor totodată evidenţa şi propria mea intuiţie. Cu cât întreaga poveste se complica, motivul îmi apărea tot mai simplu.

Chiar şi după ce am scris un al doilea articol, cel care a fost nominalizat pentru un premiu, în *Lingua Franca*: *A Review of Academic*

Life, am avut parte de multe starturi ratate şi de refuzuri, atunci când am încercat să-l preschimb într-o carte. Trebuia să mă perfecţionez ca scriitor şi ca investigator. A trebuit să revin în România. A trebuit să fac

aproape totul de două ori, ca personajul romantic însoţit permanent de dublul său, ca în scenariul filmului *Poştaşul sună totdeauna de două ori*. Luând interviuri în România, am pătruns în viaţa lui Culianu şi am trăit-o cu emoţii similare cu ale lui – triumfurile şi înfrângerile, elanurile şi temerile din final, pe care le respingea drept ridicole. Am adunat laolaltă firele vieţii şi activităţii sale, evenimentele contemporane, de la un capăt la altul, fără să trag concluzii previzibile. Am învăţat să respect misterul poveştii şi am lăsat ca misterul să fie, în ultimă istanţă, subiectul cărţii.

S-a spus de multe ori că asasinarea lui Culianu n-a reprezentat un eveniment, că el era un personaj prea obscur politic, necunoscut majorităţii românilor. Acest lucru reprezintă o greşeală de optică, înseamnă să privim întâmplarea din perspectiva anilor ulteriori. Da, dintr-o asemenea perspectivă, crima poate părea stupidă şi inexplicabilă.

Dar nu e aceasta şi perspectiva ucigaşilor. Cineva care recurge la crimă nu va fi logic şi raţional. Într-un moment zbuciumat, în 1991, Culianu era un glas care se făcea auzit în presa străină într-un mod unic – fundamentând tot ceea ce învăţase despre manipularea istoriei şi a oamenilor pe singura poveste pe care nu suporta s-o relateze – a sa. Îşi scria la mânie articolele şi punea evenimentele în relaţie într-un chip nou. Esenţialul unei poveşti sunt conexiunile, nu intriga; atunci când am intrat în lumea lui Culianu şi am făcut conexiunile pe care le făcuse şi el, brusc am văzut că moartea sa îşi avea logica ei proprie.

FBI-ul, care îşi oficializează actualmente legăturile cu Serviciul Român de Informaţii, şi-a desfăşurat investigaţia şi după ce cartea mea apăruse. A dat curs unei informaţii primite de ziarul *Ziua,* ziar care oferea o recompensă persoanei capabile să identifice în arhivele FBI-ului fotografia unei persoane suspecte care fusese văzută la

locul crimei. Agenţii FBI au venit până în România pentru a interoga pe unul din oamenii al cărui nume figura în relatarea informatorului. O sursă bine informată a susţinut că acesta era implicat în crimă, deşi nu apăsase chiar el pe trăgaci. Acest personaj se ocupă în prezent de antiterorism în cadrul Serviciului Român de Informaţii. În ce mă priveşte, cred cu tărie că asasinarea lui Ioan Petru Culianu a fost comisă de către fosta Securitate. Cea mai grăitoare dovadă este locul crimei – deliberat ales pentru a umili victima. Umilirea era metoda principală a fostei Securităţi, care pretindea că în închisorile ei nu există deţinuţi politici.

Au mai fost avansate şi alte ipotetice motivaţii ale crimei: un student ori un coleg nemulţumit, un traficant de narcotice. În decurs de zece ani n-a apărut nici cea mai vagă dovadă care să le confirme. Zece ani pot părea un interval lung de timp, dar nu înseamnă deloc prea mult. Memoria lui Culianu e vie şi lucrările lui sunt căutate. Nu era perfect, nici opera lui nu era perfectă, dar a fost ucis pentru că a luat cuvântul în numele adevărului şi ai dreptăţii. În climatul politic din România, în acest moment când istoria pare gata să facă un pas înapoi, povestea lui e mai relevantă ca niciodată.

Traducere din engleză de Corina Popescu

Crimă la Chicago

Umberto Eco

Pe 21 mai 1991, Ioan Culianu, un tânăr – de 41 de ani – şi strălucit profesor de istoria religiilor la Divinity School – Şcoala de Religii a Universităţii din Chicago –, a intrat în toaleta departamentului său. Cineva din cabina de alături, urcat pe scaunul de toaletă, a îndreptat spre capul profesorului o armă Beretta O, 25 şi l-a ucis. Cum remarca Robert Stein, examinatorul medical din partea districtului Cook, *„nu e lucru uşor să omori dintr-un singur foc la distanţa asta, cu o armă O, 25”*. Remarca sugera că ucigaşul era un profesionist.

Poliţia n-a avut piste. La început a luat în considerare toate explicaţiile obişnuite într-o investigaţie: un student nemulţumit, o relaţie homosexuală, încercare de jaf, *cherchez la femme*. Dar Culianu n-a fost prădat, se ştia că are o logodnă fericită cu Hillary Wiesner, cercetătoare tânără, sclipitoare şi plină de farmec, iar studenţii îl simpatizau enorm. A reieşit, totuşi, că el era un român în exil care s-a opus deschis regimului Ceauşescu şi succesorilor acestuia. Culianu ar fi putut fi ucis de membrul vreunei secte de fanatici cu care avea legături sau de agenţi încă vieţuitori ai serviciului secret notoriu al României, Securitatea. Oricum, poliţia din Chicago nu a găsit vinovatul nici până acum.

Anul trecut la Bucureşti, după ce am vorbit pe o altă temă, una din primele întrebări din sală a fost: „*E adevărat că l-aţi cunoscut pe Culianu*? *Cum vă explicaţi moartea lui*? „Am răspuns că avusesem un schimb de scrisori cu el, că-i admiram opera în mod deosebit şi că, la rândul său, a arătat un interes măgulitor faţă de mine. Aşa s-a dezvoltat între noi o prietenie cordială, deşi nu l-am văzut decât de două-trei ori, în situaţii publice – ultima oară cu prilejul publicării la New York a volumului meu, *Pendulul lui Foucault*. La o masă rotundă dedicată lucrării a participat, ca invitat, şi Culianu, împreună cu Hillary Wiesner. Nu l-am mai văzut după aceea. Când am aflat de moartea sa, am recitit dedicaţia autorului pe volumul *Out of this World* (Shambhala, 1991), primită cu puţin înainte, pe 4 aprilie 1991. A fost tot ce-am putut spune la Bucureşti. Despre moartea sa am ştiut şi eu, ca toată lumea, că nu se ştia nimic.

Am simţit dezamăgirea publicului. Doreau să le vorbesc mai mult despre Culianu, să le dezvălui ceva ce ei nu ştiau: şi mi-am dat seama că, mai ales pentru tânăra generaţie, el devenise un mit. Sau poate un simbol politic. Dincolo de lucrările sale, la Bucureşti se ştia foarte puţin despre Culianu. Citind cartea lui Ted Anton, acum ştim mai

mult. Volumul său e o reconstituire detaliată a unei crime în jurul căreia s-a făcut multă publicitate, iar soluţia sugerată de autor are desigur semnificaţie politică. Este însă totodată cartea despre un mit şi contribuie la propagarea unui mit.

Numărul persoanelor contactate de Anton dovedeşte cât a lucrat autorul de scrupulos. Aflând că l-am cunoscut pe Culianu, mi-a cerut fotocopii ale scrisorilor şi orice alte informaţii aş fi avut. Aşa a procedat, se pare, cu toate celelalte cunoştinţe ale lui Culianu – efortul său de reconstrucţie e conştiincios şi chiar riguros. Deşi cartea se adresează unor nespecialişti, Anton expune gândirea teoretică a lui Culianu fără deformări. Există unele afirmaţii eronate – de exemplu, definirea lui Nicolaus Cusanus ca „poet”, categorisirea seriei de *Ficciones* borgesiene drept „proze poliţiste” sau relativa confuzie în compararea cercurilor din arta memoriei la Raymundus Lullus cu Giordano Bruno. Dar într-o asemenea lucrare, astea sunt păcate neglijabile. Pe cât pot eu judeca, bibliografia, care listează şi operele minore ale lui Culianu, pare scrupulos făcută.

Cartea totuşi cuprinde multe dialoguri reconstituite între Culianu şi prietenii ori cunoştinţele sale. În teoria literară, dialogul este un criteriu pentru a deosebi ficţiunea de istorie. Există cărţi în care dialogul nu e propriu-zis ficţiune, gen pe care l-am numi biografie romanţată. Mă refer la unele lucrări ale lui Robert Graves. Pentru a ne oferi o imagine vie a personajului, autorul reconstruieşte dialoguri care probabil n-au avut loc întocmai; dar atunci avem pretenţia ca autorul să se bazeze pe documente care, chiar dacă nu confirmă conversaţiile întocmai, nici nu le fac neplauzibile. Cartea lui Anton face parte din această categorie şi e o lectură fascinantă pentru cine nu l-a cunoscut pe Ioan Culianu.

Graves a scris biografii romanţate despre oameni care au trăit cu sute de ani în urmă, despre care credeam

că ştim multe (mai ales despre circumstanţele morţii lor), scopul fiind o analiză a psihologiei acestora. Cazul Culianu (şi Anton) diferă: forma de tip ficţional ne ajută să cunoaştem un om despre care ştiam foarte puţin şi să îndrăznim să facem o ipoteză privind motivele morţii sale.

Suferinţele unui exilat

N-am să evoc tot ce spune Anton în carte. Mă interesează mai puţin ce spune, cât de ce a scris această carte. Culianu, să presupunem, a fost doar istoric al religiilor şi s-a ocupat exclusiv de disputele teologice Reformă-Contrareformă. Cartea s-ar rezuma atunci aşa: un tânăr român născut şi crescut în regimul comunist încearcă să scape de limitele opresive ale universului personal. Descoperă opera unui mare istoric al religiilor, compatriotul său Mircea Eliade, care a trăit o vreme în Franţa şi SUA. Fascinat de subiect, îşi construieşte, împreună cu prietenii, propria lume intelectuală (Anton spune: *„a găsit posibilitatea unei revolte semnificative pentru el – nu exterioară, ci interioară”*). Tânărul se simte oprimat de climatul inchizitorial al regimului (e supus interogatoriilor repetate ale securităţii româneşti). În fine, reuşeşte să obţină burse, întâi în Italia, apoi în Franţa, unde-şi urmează cercetările de specialitate.

I se oferă o poziţie în Olanda, apoi la Divinity School, Universitatea din Chicago, unde Eliade era profesor de marcă. În călătoriile sale, e supus suferinţelor unui exilat; încearcă să-l contacteze pe eroul său, Eliade, şi, inexplicabil, reuşeşte cu greu, pentru ca în final să devină colaboratorul şi biograful lui Eliade. Tânărul savant, care ştia prea puţin despre ce s-a petrecut în ţară înaintea naşterii sale, descoperă că, pe cât se spune, Eliade a avut legături cu Garda de Fier, organizaţie română de dreapta, antisemită şi cu simpatii naziste. îl întreabă pe maestru despre acest aspect întunecat din trecut şi primeşte doar un fel de confirmare mormăită, dar află apoi că Eliade fusese într-adevăr apropiat de cercurile Gărzii de Fier.

Culianu a sperat să poată dovedi că Eliade nu a fost membru al organizaţiei şi că, oricum, nu a fost nazist sau antisemit.

Dar ce putea şti despre stânga şi dreapta un tânăr ţinut departe, în anii formării sale, de evoluţia politică a lumii occidentale? La început, cum spune Anton, şi Culianu a arătat interes faţă de ambianţa culturală a dreptei, însă operele sale mai târzii fac dovada unei viziuni democrate. Curând avea să spună că Garda de Fier a fost *„cea mai secretă, mai bombastică, mai mistică şi mai confuză organizaţie fascistă din toată Europa antebelică*

După moartea mentorului său în 1986, Culianu se distanţează de acesta, nu în ultimul rând chiar în cercetare, dezvoltând o teorie a istoriei proprie. A rămas în continuare sensibil la tot ce se întâmpla în ţara sa natală. Când Ceauşescu era încă la putere, Culianu a scris *science fiction* sau mai degrabă ficţiune politică; prozele sale se dovedesc profetice, ele prezic modul în care urma să fie răsturnat regimul comunist. Dar Culianu e nemulţumit şi după decembrie 1989. Crede că evenimentele care au dus la sfârşitul lui Ceauşescu n-au fost revoluţie, ci lovitură de stat, prin care unii din liderii mai vechi rămâneau la putere. El e convins că în noul climat creat în România, vechii comunişti şi-au găsit aliaţi naturali în urmaşii extremei drepte. Culianu reafirmă neobosit aceste puncte de vedere, într-o serie de articole şi interviuri, ca şi în prozele sale, care sunt alegorii transparente, satire mai provocatoare decât orice declaraţie politică.

Probabil nu ştia încă faptul că mulţi gardişti care plecaseră din România în anii 1940 erau stabiliţi în Mid-West, mai ales în jur de Chicago, Detroit şi Toronto; sau poate începuse s-o observe, prea târziu. Poate nu-şi dădea seama că fanteziile sale literare, scrise în tonalitate ironică, sunt luate foarte în serios de unii, care le consideră mai primejdioase decât un atac politic direct, cu atât mai mult cu cât apăreau acum publicate într-o gazetă

nouă, *Lumea liberă românească*, care circula şi în ţară.

Forţele politice ostile lui Culianu

Deşi nu afişează idei monarhiste, Culianu îl întâlneşte pe regele Mihai al României şi capătă convingerea că întoarcerea monarhiei ar readuce ţării stabilitate constituţională. Primeşte multe avertismente: telefoane, scrisori de ameninţare, incidente foarte supărătoare – de exemplu, i se sparge casa. Pe unele nu le bagă în seamă, altele îl nelinişte sc. La un moment dat gândeşte, poate, că nu mai poate ocoli un rol politic. E ucis într-un mod tipic pentru metodele serviciilor secrete est-europene. Anton scrie:

Secvenţa hărţuirii lui Culianu a urmat formula descrisă de un fost colonel de securitate gazetarului Petre Băcanu: întâi scrisori, apoi telefoane, apoi o spargere sau vreo vizită. Dacă scriitorul nu înceta, era ucis.

Autorităţile române neagă că ar avea cunoştinţă de un motiv politic al crimei; dar e suspect că *România Mare*, ziar la care vechii comunişti şi vechea extremă dreaptă pronazistă sunt de nedisociat, vorbesc de *„viziunea în fermentaţie a creierului fecal al lui* Culianuiar moartea sa e marcată aici cu epitaful: *„Captivat de erosul şi magia Renaşterii şi de călătoriile «dincolo»,* (Culianu) *are în sfârşit posibilitatea să-şi urmărească cercetările*

Nimic din toate acestea nu constituie o dovadă, dar se adaugă la mărturiile puternice că în România existau câteva forţe politice ostile lui Culianu, care puteau să-i dorească moartea. Anton nu adoptă metoda deductivă a lui Sherlock Holmes, cartea sa e mai mult în gen Lovecraft decât Conan Doyle. Volumul ne prezintă faptele şi coincidenţele – şi nu mă voi referi la episoadele curioase de după crimă, cu excentricităţi, mediumuri şi, poate, mitomani, cărora investigatorii şi Anton însuşi le-au dedicat mult timp, fără a ajunge la un rezultat. Cartea conduce totuşi un cititor logic la concluzia că asasinatul a avut motive politice şi că ucigaşul nu a fost un fanatic

izolat, ci un trimis al forţelor la putere în România postceauşistă. Cum în asemenea situaţii aceasta implică poliţia secretă, povestea devine simplă şi pare clar cine trebuie să fie responsabil de crimă, deşi nu se poate dovedi nimic.

Dacă aşa stau lucrurile, povestea lui Culianu n-ar fi fost diferită de atâtea altele. În penultimul capitol, Anton ne aminteşte că în 1992

...au fost ucişi în lume cel puţin 50 de scriitori; în 1994 cifra a sărit a 72.77 scriitori au fost omorâţi în primele 9 luni ale anului 1995 doar în Algeria.

Ultimele rânduri ale volumului sunt o suficientă justificare pentru elaborarea acestei cărţi:

Cei ce trebuie să vorbească sunt americanii, care respectă gândirea liberă şi drepturile pe care le consideră de la sine înţelese. Crima a avut loc pe pământ american, într-o universitate renumită, la mijlocul unei zile de şcoală... Ca semn al vulnerabilităţii americane la istorie, cei care predau, scriu sau impun legile noastre sunt puşi în faţa unei probleme politice sensibile.

Crimă la Chicago

Un excelent motiv de a scrie cartea despre cazul profesorului Culianu – dar nu cu acest titlu, de *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*. Ioan Culianu a fost probabil asasinat politic, iar titiul sugerează că magia ar fi avut şi ea un rol. Este oare, pur şi simplu, un mod publicistic de a atrage cumpărătorii? Cred că nu, pentru că aici credinţele politice ale lui Culianu sunt atât de puternic amestecate cu alte laturi ale personalităţii sale, încât titiul se justifică. Şi astfel ajungem la al doilea aspect al problemei.

Fascinaţia gândirii magice

Urmărind evenimentele şi anecdotele relatate în cartea lui Anton, aflăm că pe Culianu l-au fascinat toată viaţa gândirea magică a Renaşterii, fenomenele de şamanism, sectele eretice derivate în timp din tradiţii

gnostice, tehnicile divinaţiei, experienţele extazului. Dacă punem la un loc toate aceste idei fără a distinge perioadele istorice, civilizaţiile diferite şi considerând fiecare latură în egală măsură valabilă, ajungem la ocultism. Dacă ocultismul nu face doar obiectul scrisului, ci şi al practicii, putem fi în prezenţa unor personaje care în timpul zilei caută pe rafturile librăriilor *New Age*, iar noaptea participă eventual la vreun ritual satanic sau, altfel, mistic.

Multe anecdote culese de Anton îl arată pe Culianu ca ocultist. De la pactul de dragoste şi fidelitate cu prima soţie, semnat cu sânge, la jocurile cu studenţii, inclusiv aşezarea cărţilor de Tarot, până la numeroasele lui afirmaţii despre linia subţire dintre vis şi realitate. Culianu pare să flirteze mereu cu Lumea de Dincolo. Nu e doar un gest ironic sau angajarea în exerciţii literare: oricine se preocupă de subiectele care-l interesau pe Culianu va sfârşi fascinat de materia studiată, aşa cum psihiatrul începe să adopte logica pacienţilor, sau cineva care a trăit singur cu un câine ani de zile începe să-l considere o fiinţă umană ori să descopere în propriul eu ceva canin.

Mi-aduc aminte de un anticar specializat în ocultism. L-am întrebat dacă şi el crede în ceea ce cred mulţi din clienţii lui; mi-a spus că la început a avut o pură curiozitate intelectuală, dar apoi: „*nu* poţi *trăi toată viaţa în atmosfera aceasta fără să iei parte*". E ceea ce i-aş spune şi eu lui Culianu: nu-ţi poţi petrece viaţa studiind magia renascentistă fără a ajunge să-i imiţi eroii, cel puţin din amuzament, iar jocul poate deveni primejdios în două feluri: sau te iei în serios şi încetezi jocul, sau te iau alţii în serios, care au mai puţin umor şi ironie decât tine.

Dacă insist pe ironie, am un motiv foarte simplu: capacitatea de a manifesta o oarecare ironie faţă de propriul obiect de studiu (chiar dacă-i studiezi, catolic fervent fiind, pe teologii medievali) îţi îngăduie să păstrezi distanţa critică, adică darul adevăratului savant. Fără a porni complicata discuţie despre ce înseamnă distanţa

critică, doresc să citez din *Eros şi magie în Renaştere*, în care Culianu vorbeşte de primul scriitor renascentist pe care l-a studiat, filosoful Marsilio Ficino. Ficino era filosof neoplatonic, dar se intitula şi mag. Magul în Renaştere nu era nici necromant, nici magician (şi nici iluzionist). El credea în magia „naturală”, adică în legăturile misterioase dintre toate cele existente în univers, printr-o reţea de atracţii şi asemănări. Purtându-ne într-un anume fel cu o floare, am putea influenţa o stea, iar umorile şi gândurile noastre pot sta sub influenţa unor pietre preţioase. Iată cum îşi prezintă Culianu, cu ironie şi afecţiune, eroul:

Figura teurgului finician, a practicantului magiei intrasubiective, nu avea cu ce să contrarieze moravurile timpului. Departe de a chema spiritele celor defuncţi să dea reprezentaţii precum necromantul descris de Benvenuto Cellini, departe de a zbura prin aer şi a vrăji oameni şi animale ca vrăjitoarele tradiţionale, departe chiar de a se deda la pirotehnică precum Henricus Cornelius Agrippa, sau la criptografie precum abatele Trithemius, magicianul lui este un personaj inofensiv, ale cărui obiceiuri nu au nimic reprehensibil ori şocant în ochii bunului creştin.

Putem fi siguri că, ducându-ne să-l întâlnim – cu condiţia să nu considere tovărăşia noastră drept puţin recomandabilă, ceea ce ar fi foarte probabil el ne va propune să-l însoţim în plimbarea-i zilnică. Ne va duce pe furiş, pentru a evita întâlnirile nedorite, până la o grădină fermecată, loc plăcut unde razele soarelui se încrucişează în aerul proaspăt doar cu miresmele florilor şi cu undele pneumatice emanate de cântecul păsărilor. Teurgul nostru, în roba-i fină de lână albă de o curăţenie exemplară, va începe poate să respire aerul ritmic, apoi, văzând un nor, se va întoarce neliniştit acasă, de frică să nu răcească. Se va apuca să cânte la liră, ca să-şi atragă influenţa benefică a lui Apollon şi a altor Graţii celeste, după care se va aşeza... (Eros *şi magie în Renaştere,* trad. Dan Petrescu,

Nemira, 1994).

Urmează descrierea mesei frugale a magicianului: verdeţuri fierte, câteva frunze de saiată, două inimi de cocoş tânăr, creier de cerb, pentru întărirea inimii şi creierului, câteva linguri de zahăr, un pahar de vin amestecat cu pulbere de ametist, pentru a atrage favorurile Venerei. Casa şi hainele-i vor fi deopotrivă de curate şi, spre deosebire de contemporani, el face baie de două ori pe zi. Pasajul se încheie cu o apreciere la adresa acestui mag foarte civilizat şi *„curat ca o pisică*

Sunt acestea afirmaţiile unui ocultist care nu deosebeşte realitatea de ficţiune şi frecventează adunări magice? Evident că nu. Ele evidenţiază, cu umor, pe savantul care-şi iubeşte eroii şi se poartă cu ei ca un părinte care citează cu ironie benevolentă – colorată nostalgic, poate – fanteziile minunate ale fiului, înzestrat cu o inocenţă pe care tatăl simte că a pierdut-o.

Anton nu neagă aceste aspecte ale personalităţii şi operei lui Culianu, dar se lasă atras de anecdote care duc spre poveşti mai complicate, însă irelevante. De exemplu:

Întoarsă la Cambridge, Hillary a dat în lucru fotografiile lui Ioan. Se întâmplase probabil ceva cu aparatul. Toate fotografiile cu el aveau imaginea dublă.

Episodul indică doar că Hillary Wiesner nu era o mare specialistă în materie fotografică, dar, fiind ultima frază a capitolului, cititorul poate fi condus prin sugestie pe o pistă mult mai stranie.

Imago mundi la Culianu în sfârşit, Anton nu neglijează un alt aspect al gândirii lui Culianu (dimpotrivă, doreşte să-l prezinte cu precizie, deşi conceptele sunt aici foarte complexe), riscând chiar să creeze confuzia cu anecdote mai degrabă magice. Culianu nu a afirmat niciodată că lumea e guvernată de forţe magice. În viziunea lui, există o lume a ideilor, care se dezvoltă aproape autonom printr-o *ars combinatoria* abstractă, combinări care interferează cu istoria, cu evenimentul

material, în moduri deseori imprevizibile şi cu variate efecte.

În *Arborele gnozei*, găsim convingerea lui Culianu că *„ideile formează sisteme care pot fi concepute ca obiecte ideale”* şi că acestea se unesc şi se despart printr-o *ars combinatoria* de tip matematic (nu atât o alchimie, cât o chimie sau o fizică a ideilor). Conceptul are legătură cu structuralismul lui Lévi-Strauss, pe care Culianu îl reciteşte în lumina teoriei „morfodinamicii”, de factură aproape biologică. De vreme ce natura nu e decât o combinare de forme elementare, nu numai religiile, dar şi ideile filosofice au legi similare. Concepţia sa despre sisteme de idei cuprinde şi ideea de „arhetipuri” ale unor asemenea sisteme (chiar dacă el găseşte teoria lui Jung plină de „ciudăţenii”), *„implantate în «psihicul» uman ca un misterios cod genetic”*.

În cartea despre gnoză, el porneşte de la afirmaţia că variatele sisteme gnostice sunt diferite, dar au toate ceva în comun. Culianu construieşte un fel de arbore binar, prin care diferitele laturi ale gândirii gnostice trec dintr-o direcţie în alta (în genul tabelelor de comunicare folosite în informatică). Această chimie a ideilor este mai presus de voinţa individuală şi este ceea ce conduce grupuri şi societăţi în variate direcţii.

Am expus pe scurt aspectul cel mai incitant al gândirii lui Culianu, omiţând căile (uneori fantastice) în care îşi leagă teoria obiectelor ideale de fizica relativităţii şi de alte aspecte ale ştiinţei contemporane. Ce vreau să subliniez aici este viziunea sa metafizică, o formă de cibernetică platonică, ceea ce nu înseamnă nici ocultism clasic şi nici concepţie magică asupra universului. Este cel puţin un instrument prin care savantul încearcă să explice atât naşterea gândirii magice, cât şi modul în care, prin combinarea ideilor, se produc faptele istorice. Parafrazându-l pe J.L. Austin, Culianu era preocupat să afle *„cum se produc lucruri din idei”*. Anton citează o afirmaţie

a lui Culianu cu ocazia discuţiei asupra cărţii mele la New York, apropo de comploturile inventate de ocultişti, care devin realitate.

Nimic nu dovedeşte acest principiu mai bine decât Holocaustul.

Când minţi demente intră în sincronie, ele creează o realitate alternativă; ele vor ucide din motive inventate.

Naşterea unui mit

Oare Culianu, în comportamentul lui cotidian, cu jocurile sale ironice şi povestirile desigur inspirate de Borges, poate fi asociat cu cineva care o luase pe căile primejdioase ale magiei? Cred că a procedat în acest fel printr-o caracteristică a psihologiei sale personale, şi nu prin demersul său ştiinţific. Au avut tendinţele acestea psihologice o influenţă asupra situaţiei sale politice? Anton nu o spune, dar lasă pe cititor s-o deducă.

Ce reiese din viaţa şi moartea unei figuri cum este Culianu, din analiza ambelor aspecte? Un mit. Şi, de fapt, un mit se află în construcţie. E interesant să compari titlurile care anunţau în 1991 ştirea asasinării lui Culianu cu acelea din 1996, reluând subiectul în cronicile la cartea lui Anton. *„Profesor la U. din C. ucis, informează poliţia"*, *„Profesor ucis cu un glonţ la U. din C."*, *„Moartea savantului rămâne un mister"*, *„Moartea profesorului învăluită de intrigi"* (1991). Titlurile din 1996 se referă la *„Forţele întunericului"*, *„în Labirint"*, *„O existenţă strălucită nimicită de forţele întunericului"*.

Câteva luni înaintea cărţii lui Anton, în Italia apărea romanul *Presentimentul* de Claudio Gatti (Rizzoli, 1996), cu subtitlul *„Un thriller esoteric"*, avându-l ca subiect pe Culianu. E o operă de ficţiune, în care, puţin timp după moartea lui Culianu, e ucisă şi logodnica lui, Hillary (Wagner, nu Wiesner). Intriga românească e amestecată cu o poveste satanică în măruntaiele Manhattanului etc. Romanul poate fi eventual citit cu plăcere de cine nu ştie că personajul a existat cu adevărat; pentru cel care ştie, e

absolut supărător melanjul violent de adevăr şi ficţiune.

Iritarea vine din faptul că sunt numai câţiva ani de la moartea lui Culianu: dacă era ucis pe vremea Omului cu Masca de Fier, acceptam orice, cum acceptăm amestecul liber de istorie şi romanesc la Dumas. Aici e problema: o persoană reală poate fi utilizată cu asemenea nonşalanţă doar dacă nu mai aparţine istoriei contemporane, ci a fost absorbită în teritoriul nebulos al mitului. Că a fost cu putinţă utilizarea atât de liberă a mitului Culianu la numai cinci ani de la dispariţia sa trebuie să ne facă să reflectăm asupra reiatării postmortem despre el – relatare pe care doar victima însăşi, de-ar mai fi fost printre noi, ar fi putut-o concepe (şi studia) convingător. Dar Culianu, fără îndoială, ar fi expus lucrurile cu ironie.

The New York Review of Books, 10 aprilie 1997 Traducere din engleză de Ioana Ieronim

FICŢIUNI ŞI ALTE LUMI PARALELE

Un om pentru alte latitudini: Ioan Petru Culianu[9]

Grazia Marchianî

Un om îşi propune să deseneze lumea. În vreme ce anii trec, populează un spaţiu cu imagini de ţinuturi, de regate, de munţi, de golfuri, de nave, de insule, de peşti, de iubire, de instrumente, de aştri, de cai şi de oameni. Cu puţin înainte să moară, descoperă că labirintul de linii desenate cu răbdare trasează imaginea chipului său.

J.L. Borges, *Meşterul*

Şi, de altfel, e foarte probabil că nu vom rămâne la nesfârşit oameni, cum suntem acuma.

M. Maeterlinck, Viaţa spaţiului1

Aşchii dintr-un gând întrerupt

Textele balineze de yoga ne învaţă să explorăm

9 Din volumul Estetica 1993. Oriente e Occidente, a cura di Stefano Zecchi, Bologna, Il Mulino, 1993.

meditativ capul ca pe un teritoriu accidentat şi bătut de vânturi: piscuri, mlaştini, râuri, lacuri, canale subterane şi ţărmuri roditoare compun o geografie în imagini, perfect calchiată după o hartă fizică şi totuşi străină şi distantă ca o lume bazată pe alte dimensiuni.

Desenul, văzut cu ani în urmă, al unui peisaj de felul acesta2, îmi sugerează acum o cheie de acces la mintea lui Ioan Petru Culianu (1950 – 1991), savantul şi scriitorul român care, pe urmele lui Eliade3 însă cu o singulară originalitate de gândire, a contribuit în mod determinant la remodelarea faptelor religioase, deschizând orizonturi noi de cunoaştere în zonele de frontieră dintre antropologia culturală, istoria ideilor, ştiinţele cognitive şi religiile comparate ale Orientului şi Occidentului.

„A intra” în scrierile sale teoretice – un fluviu de doctrine îndrăzneţe şi variate care debordează în opera narativă: romane, povestiri, ficţiuni hiperbolice şi riguroase ca o teoremă *matemagică* – provoacă un vertij straniu şi nu e exclus ca în manualele de antrenament pentru realitatea virtuală care vor fi puse la punct în anii ce vin să se prescrie neofiţilor o dietă psihagogică pe bază de articole culianeşti: hiperspaţii, „călătorii” în alte lumi, viziuni anamorfice, expansiuni şi contrageri ale conştiinţei sunt articole la fel de asiduu prezente în ultimele sale scrieri, pe cât fuseseră în opera precedentă a istoricului Gnozei şi al gândirii Antichităţii târzii investigaţiile cu privire la *Sophia* – „entitatea divină periferică cea mai direct legată de originile lumii şi ale omului”, scria în *Iter în silvis* (1981) 4 –, la *ensomatosis* sau întruparea omului primordial hermetic – „acest om-*nus* se înveşmântează, ca în nişte tunici, cu cele şapte vicii ale planetei…”, nota inexperiences de *l'extase* (*19*84) 5; sau cele despre pneuma fantastică – cercetată în esoterismul Renaşterii în special de lucrarea lui Bruno De v*inculis în* g*ene*r*e –,* în Eros *et* m*a*g*i*e *à la Renaissance* (*19*84) 6.

Registrul temelor sale majore dintre 1973 şi 1987,

anul în care îşi trece la Sorbona doctoratul de Stat cu Michel Meslin7, se află etalat în acea sclipitoare dizertaţie asupra gnozelor dualiste ale Occidentului (în trad. italiană *I miti dei dualismi occidentali*, 1989) 8, unde dualismul înţeles ca o categorie istorico-religioasă este supus unei investigaţii comparative la mai multe niveluri: în mitologiile bazinului indo-european, în sistemele speculative care brăzdează gândirea occidentală până la Hegel şi la nihilismul secolului XX, precum şi în istoria socială europeană. „Obiectul acestui studiu" – va scrie el în Introducere – „îl constituie analiza comparată a miturilor dualiste utilizate de către «dualismele Occidentului»". Mituri gnostice, mituri maniheiste, mituri dualiste pauliciene, ale bogomililor, ale catharilor alcătuiesc împreună un grandios sistem cumulativ, pe care Culianu îl utilizează în scopuri nu numai istorice şi fenomenologice, ci şi cognitive. Faptele care ţin de religie i se impun în relaţia lor cu procesele mentale, iar istoria ideilor religioase în ansamblul ei, trasată câţiva ani mai târziu în sinteticul *Dictionnaire des* religions9, se profilează ca un gigantic rezervor de produse mentale stratificat de-a lungul mileniilor, punctat de experienţe de vârf (*peak experiences*), greu de explicat în lumina raţiunii altfel decât întorcându-ne la procesele psihice care le-au suscitat şi la motivaţiile istorice care le-au făcut să-şi afle debuşeu în evenimente obiective.

Ideile sale despre mit oscilează în anii la care mă refer – după cum avea să explice el însuşi ceva mai târziu10 – între mitul-arhetip, înţeles ca model stabil, şi mitul-naraţiune: o succesiune formalizabilă de istorisiri. Acesta este modelul lui Lévi-Strauss, la care I.P. Culianu pare să adere la început. Dar la o lectură atentă a paginilor introductive din *Gnozele dualiste ale Occidentului*, descoperim că schimbarea de rută se anunţă în câteva rânduri de mare densitate, asupra cărora aş vrea să mă opresc. „Miturile gnostice" – scrie Culianu –, „în virtutea

unei reguli simple de generare, exploatează un număr foarte mare de posibilităţi logice prezente în secvenţele lor, recombinându-le aproape întotdeauna într-o manieră nouă. S-ar zice că, o dată pus în funcţiune, sistemul prezintă tendinţa de a-şi epuiza toate potenţialităţile”. Iar ceva mai departe: „Întrucât în aparenţă descrierea pe care o vom face sistemului nu va ţine seama de diverşii utilizatori ai acestuia pe parcursul unei perioade de două mii de ani, va trebui oare să conchidem că «sistemul însuşi îl gândeşte pe om»? în realitate... omul şi sistemul de producţie mitică «se gândesc pe sine» şi uneori «se regândesc reciproc»”.

În ce constă marea noutate a acestui enunţ: (omul şi) miturile se regândesc unul pe altul? Şi care sunt consecinţele acestei răsturnări operative cane face din mituri subiecţi gânditori ai unui sistem care se autogenerează necontenit?

Răspunsul nu a întârziat să vină, după câţiva ani, într-unul din ultimele interviuri acordate de Culianu în Italia. La întrebarea: „La ce serveşte religia? „Culianu răspundea declarând: „Religiile sunt programe mentale care derivă din impactul unui număr nelimitat de factori, interni şi externi, asupra minţii omeneşti...” Şi adăuga: „În calitate de oameni ne punem întrebări asupra calităţii mesajului unei religii, dar în calitate de specialişti ne punem întrebări asupra programului” 11. Iar teoria „programului” religiilor, a religiilor ca programe mentale, era pusă la încercare în Out *of* t*hi*s *World* (trad. it. I vi*aggi dell'anima, Mi*lano, 1991) într-o extraordinară incursiune, demnă de un tric*kster, în* principalele medii mistice şi şamanice ale Terrei, din Egipt şi până în Tibet, din Mesopotamia până în Grecia şi în China. Obiectivul declarat al lui Culianu era acela de a-i dota pe istoricul şi pe epistemologul viitorului cu un acces la cea de a patra dimensiune, un concept preluat din hipergeometrie sau geometria neeuclidiană12, dar care în Călă*torii în* l*um*e*a*

de d*in*c*olo ia* o nouă şi surprinzătoare identitate: a patra dimensiune ar fi spaţiul virtual al minţii sau hiperspaţiul în care „se petrec" fenomenele de alterare a conştiinţei: extaz, viziune, coşmar, efecte magnetice şi tot ceea ce s-a acumulat în arsenalele visului de la Ghilgameş încoace. Cavalcade pe spinarea unor cocori, mirese-fantomă în liturghia taoistă, experienţele extracorporale relatate de Plutarh13, călătoriile interstelare de la Platon la Marsilio Ficino, precum şi animarea unui teatru de zei care angajează toate tradiţiile religioase ale planetei – alcătuiesc un univers de lumi în hiperspaţiul mental. Punctul de cotitură, prefigurat în Gnoz*ele dua*l*iste, în* Călă*torii în* l*um*e*a de* d*in*c*olo est*e de acum un fapt împlinit. Odată cu teorema privitoare la cea de a patra dimensiune – pe care n-a avut timp decât s-o propună Culianu înceta de a mai fi un învăţat în slujba istoriei religiilor: istoria religiilor se punea acum în slujba lui pentru a se remodela în termeni decis cognitivi. Iar problema mitului se reconfigura în consecinţă. Dacă sistemul producţiei mitice se bazează pe un „program" căruia mintea îi pune la dispoziţie o energie imaginală virtualmente infinită, dar în funcţie de un repertoriu de combinaţii stabil şi cuantificabil, structura de bază a mitului va fi atunci mai degrabă o schemă vidă*. Va* reveni celui care îl propune să-l completeze cu figurile şi cu intrigile inerente unui anumit program, uzând de dexteritatea impasibilă a regizorului unui teatru de umbre, cu condiţia să nu se piardă din vedere adevărata identitate a acestui negizor-demiurg: e mintea însăşi, activată să se proiecteze în propriu-i spaţiu virtual.

Prin acest insert substanţial în fenomenologia faptelor mitico-religioase, pe care deja Eliade o considera decurgând din „creativitatea spiritului", fără a ajunge însă până la a surprinde în ea puterea de activare a unor lumi mentale virtuale, Culianu făcea să avanseze cu multe lungimi, în ajunul morţii sale, investigaţia asupra

raporturilor dintre minte şi religie, minte şi limbaj, minte şi cultură, ducând mai departe sistemul teoretic al lui Eliade cu semnificaţii compatibile, dar nemaiauzite.

Măştile timpului

Pentru a identifica cel puţin câteva dintre ele, e nevoie să tranzităm prin zona în aparenţă mai liberă şi mai neîncătuşată a scrierilor lui Culianu: nuvele, romane, povestiri, hiperbolice şi subtile, alcătuite astfel încât să propună dileme nesoluţionabile – în alt fel decât prin suspendarea legilor lumii comune. Criticilor prozei sale fantastice, etichetată astfel în lipsa unor definiţii mai transparente, le-ar fi cu siguranţă de folos sugestia de a explora paradoxalele sale povestiri ca pe nişte hărţi mentale, pline de conexiuni între multiple niveluri ale realităţii. La o lectură atentă s-ar putea chiar descoperi, abil disimulate, unele premoniţii ale scriitorului în legătură cu propria-i moarte violentă, precum şi anumite note dominante ale biografiei sale, marcată de nomadism, de asidua, imperturbabila cultivare a intelectului subtil şi a înţelegerii iubirii. Cel dintâi i-a adus o creativitate ductilă şi incandescentă; cea de-a doua o experienţă pasională de o asemenea intensitate luminoasă, încât i-a remodelat întreaga persoană în ultimii cinci ani de viaţă dăruiţi lui de soartă. Tânăra femeie pe care o cunoscuse în America, chiar în locurile unde a avut loc ascensiunea sa academică, şi de care şi-a legat diverse întreprinderi ştiinţifice şi literare14, s-a preschimbat *realmente*, cum se întâmplase virtualmente cu femeia iubită de eroul lui Cervantes, într-o angelică Dulcinee.

O selecţie provizorie a motivelor celor mai incisive din proza lui Culianu ne sugerează să aşezăm în prima linie timpul, trăit cu impasibilitate ca o fugă fără sfârşit, o fugă care pătrunde atât de adânc în natura profundă a timpului însuşi, devorator de vieţi şi de epoci, de regate şi de mituri „care se gândesc unul pe altul”, încât emarginează şi face să se dizolve asemeni zăpezii sub

soare acele agregate de materie şi de imponderabile dubii, certitudini şi pasiuni care sunt oamenii – toţi oamenii care au trăit şi au murit pe acest pământ şi toate personajele poveştilor inventate de scribi vrăjitori ca Borges, Culianu sau Cervantes, ale căror „programe” mentale nu este exclus să poată fi reimplementate în creierul unor scriitori din viitor, în caz că scrierea va supravieţui prefacerii timpurilor.

Măştilor timpului, I.P.C. (voi folosi de acum înainte iniţialele) le-a dedicat două povestiri de supremă tristeţe şi suavitate, a căror cheie de lectură este sugerată chiar de teoria celei de a patra dimensiuni ca spaţiu *propriu* al afabulaţiei mitice şi al experienţei mistice. Spaţiul-timp narativ are caracteristici diferite de cele în care se petrec faptele obişnuite ale vieţii. În rama povestirii timpul se diiată, se curbează ca o bandă cuantică, amorsând secvenţe de poveşti paralele în cadrul unui proces virtualmente infinit.

Câteva pasaje din *Alergătorul tibetan* şi din *Căinţa târzie a lui Horemheb* îl introduc pe cititor în miezul acestei dezarmante experienţe. Din *Alergătorul tibetan*:

Iarna din anul Iepurelui de Lemn a fost foarte grea. Multe mame încolţite de frig şi de gânduri sinistre şi-au abandonat odraslele; cele mai curajoase au răzbătut în timpul nopţii până la porţile mănăstirii Tashihunpo, încredinţate fiind că fiii lor, dacă ar izbuti să rămână în viaţă până a doua zi, ar deveni Scufii Galbene în acel loc în care adastă în persoană Buddha cel Roşu al iubirii şi al milosteniei, Amitābha.

În acest decor posomorât începe aventura lui rTe-hu, „Calul alb”, cel care printr-un verdict al destinului interpretat de astrologul mănăstirii din Tashihunpo se va specializa în arta alergatului, o artă specială, mai mult chiar, o *siddhi*, o putere magică pusă în slujba unui scop ocult, necunoscut nici alergătorului însuşi.

Alergătorul tibetan nu are individualitate; a fost

crescut la mănăstire, dar nu e călugăr. („Alergarea nu e treabă de călugări”, glăsuia o vorbă apocrifă a lui Padmasambhava). E o maşină perfectă, condiţionată de anumite cuvinte de cod pe care numai doi sau trei lama le cunosc. Aceste cuvinte declanşează accesul la o zonă secretă, unde este îngropat un mesaj verbal pe care alergătorul însuşi îl ignoră cu desăvârşire şi pe care nu l-ar elibera decât în urma unei secvenţe corecte de fapte, cuprinzând *persoana* potrivită, *gestul* potrivit şi *cuvintele* potrivite. După aceea alergătorul, conştient de astă dată, memorează cu ajutorul unor imagini un mesaj aparent important, dar pe de-a-ntregul fals. Dacă e prins şi torturat, un bun alergător este antrenat să reziste atâta timp cât o confesiune prematură ar putea trezi bănuieli. Exagerându-şi puţin suferinţa, el va lăsa să-i scape în cele din urmă mesajul fals, în vreme ce acela adevărat va rămâne pentru totdeauna protejat, până când destinatarul îl va elibera. (Dacă. alergătorul e prea cunoscut şi riscă să fie interceptat în orice clipă de nişte adversari dibaci, tehnica este mai complicată, fiindcă şi mesagerul este mult mai expus; astfel, i se încredinţează o scrisoare secretă pe care răpitorii săi s-o dibuiască fără prea mare greutate; fiindcă totuşi îl vor supune la cazne şi se vor aştepta ca primul mesaj să nu fie cel adevărat, alergătorul va fi memorat mai multe texte pe care le va comunica pe măsură ce torturile vor deveni mai chinuitoare; arareori se întâmplă, dar lucrul nu este nicidecum imposibil, ca un alergător să fie omorât în timpul misiunii.) Presupunând acum că destinatarul nu mai există sau că e plecat pe undeva, alergătorul îi va răspunde unui prim şi, eventual, unui al doilea înlocuitor al lui. În cazul când *toţi* destinatarii ar fi absenţi, alergătorul ar trebui să se întoarcă la trimiţător (sau la unul din cei doi înlocuitori ai lui), care-l poate elibera de sarcină. Posibilitatea însă ca atât destinatarii cât şi trimiţătorii să dispară fără urmă n-a fost niciodată prevăzută; în acest caz, alergătorul ar

trebui, în principiu, să continue să alerge în căutarea lor o veşnicie. (...)

În general, de când porneşte şi până în clipa când îşi atinge ţinta, un alergător poartă în spirit imaginea acelui lama care trebuie să-l elibereze de invizibila sa povară. În tot acest timp, trupul lui aleargă fără oprire şi, cu toate că nu *vede* nimic din drumul parcurs, el se pricepe să-i ocolească toate obstacolele şi face chiar minuni de îndemânare, datorită unui soi de simţ lăuntric ascuţit la maximum. Vreme de săptămâni întregi, dacă trebuie, trupul i se mişcă zi şi noapte, fără să simtă oboseala, foamea ori setea. Alergătorul nu este un simplu om decât în scurtele răstimpuri când aşteaptă să-i fie încredinţat vreun mesaj. Atunci doar bea el ceai cu unt şi doarme; atunci se lansează în discursuri stupide despre viaţă şi moarte; atunci participă pe deplin la condiţia umană.

rTe-hu nu recurgea la tehnica banală a confraţilor săi; călugărul care-l instruise îl învăţase multe, până şi meditaţia asupra desăvârşitei contopiri cu Zeiţa Tara, cea verde ca smaraldul, şi în această stare de perfectă fericire se aşternea el la dram. Iar Zeiţa Verde sfârşise ea însăşi prin a se complace în îmbrăţişarea Calului Alb. Câteodată îl vizita chiar şi atunci când se odihnea şi-i transmitea tot felul de cunoştinţe; era o fiinţă plină de voie bună, iar lui rTe-hu îi plăcea întotdeauna s-o întâlnească. De aceea perioadele lui omeneşti nu erau de fapt cu adevărat omeneşti; Zeiţa îl ferea de orice pasiune funestă şi-l învăţa cumpătarea15.

Acestui prolog îi urmează descrierea groaznicelor evenimente care ameninţă mănăstirile din Tibet şi întreaga ţară în anul Tigrului de Fier, când hoardele duşmane invadatoare vor viola Acoperişul sacru al lumii, iar maestrul lui rTe-hu, lama de la mănăstirea din Tashihunpo, îşi va pierde viaţa, împreună cu tovarăşii săi.

Legături subtile se urziseră între Calul Alb şi al său lama; de aceea, alergătorul se îndreptă pe dată către locul

unde stăpânul său tocmai îşi dăduse sufletul. Acum nu mai exista nimeni care să-l elibereze de mesaj şi alergătorul tibetan putea fi socotit ca rătăcind la infinit, *fără să ştie ce anume ducea cu sine*.

Într-adevăr, mesajul pe care-l memorase conştient spunea adevărul: *Roţile sunt aici*. În consecinţă, mesajul căruia rTe-hu îi ignora până şi existenţa trebuia să privească un adevăr de ordin superior. Pe de altă parte, nici nu era exclus ca, de astă dată, cele două mesaje să fi fost inversate dintr-un motiv oarecare sau fără niciun motiv, în confuzia momentului. Lama care i le încredinţase îşi găsi moartea organizând o diversiune ca să-i permită lui Dalai Lama să ajungă la frontieră; stăpânul lui rTe-hu şi cei doi înlocuitori ai lui fură ucişi într-o ambuscadă înainte de a ajunge la Sikkim.

Pradă jubilaţiei constante a contopirii cu Tara, Zeiţa Verde, Calul Alb îşi urmă cursa fără de oprire. împovărat de două taine formidabile, dintre care una atât de îngrozitoare încât nimeni n-o cunoştea, el alerga printre oamenii care, ocupaţi cu ale lor, nu-şi dădeau seama de nimic. Puţin le păsa lor că Tibetul fusese cotropit, puţin le păsa de mesajul indicibil depus în străfundurile sufletului lui rTe-hu, acolo unde conştiinţa sa n-avea acces. Nevăzând pe nimeni şi nefiind văzut de nimeni, alergătorul tibetan trecu de Darjeeling, se înfundă în Bihar şi se îndreptă către Miazăzi fără să simtă nici oboseala, nici foamea, nici frigul, nici căldura, nici strigătele de groază şi aceasta, în principiu, avea să dureze o veşnicie, căci nu mai exista nicio instanţă care să-l controleze, cu excepţia Zeiţei Verzi ce se complăcea în îmbrăţişarea lui.

Aproape trei ani trecuseră de la plecarea lui când, pasămite, Zeiţei i se făcu milă de el, pentru că rTe-hu străbătuse deja în zigzag o bună parte din Madhya Pradesh şi atunci o sfârşi – şi nu din vina lui, de bună seamă – sub roţile unui automobil la Jabalpur şi-şi dădu sufletul pe loc.

În clipa aceea, agregatul care purtase numele de Calul Alb începu să se desfacă în părţile-i componente: carnea i se întoarse în pământ, sângele – în apă, răsuflarea – în vânt, lumina din ochiul stâng – în Lună, lumina din ochiul drept – în Soare, mesajul cunoscut – în tărâmul murmurelor. Zeiţa Tara – în lumea-i de smarald, iar taina indicibilă – în cea mai misterioasă parte a acestui colţ de univers, acolo unde lucrurile disparate dobândesc un înţeles prea complex spre a putea fi definit, prea subtil ca să devină limbaj.

Din Căinţa târzie a lui Horemheb:

Pentru prima oară, Renaşterea a stabilit o ordine riguroasă în succesiunea evenimentelor, între „înainte” şi „după”. De atunci, noi trăim în acea succesiune.

(…) Cu toate acestea, gânditori mai ambiţioşi decât Gr. – misteriosul protagonist al unei întâmplări legate de contrafacerea unei inscripţii hieroglifice egiptene – nu s-au lăsat îngrădiţi de asemenea truisme. Ei au stabilit că, chiar dacă trecutul ne apare sub forma unui bloc, avem totuşi acces la el în oricare succesiune sau perspectivă, în chip aleatoriu, creându-l prin chiar accesul nostru la el. Putem să provocăm, spun ei, orice remaniere monstruoasă a trecutului. Mai există şi o părere atât de sinistră (irefutabilă însă ştiinţific) încât nici nu vrem să insistăm asupra ei, anume că trecutul nu există în niciun fel.

Potrivit unei versiuni alternative, blocul de timp este el însuşi supus efectelor trecerii vremii, şi astfel se fărâmiţează şi se distruge ca orice obiect vechi. Iar nouă ne rămâne să-l restaurăm ca pe o antichitate fragilă, prin asta însă şi recreându-l, de fiecare dată altfel16.

Ne simţim tentaţi să punem imediat la încercare cele două raţionamente impenetrabile ale purtătorului fictiv de cuvânt al lui I.P.C. Înarmaţi cu un dispozitiv invizibil de recunoaştere a gândurilor paralele, ne îndreptăm spre zona Orientului Apropiat, pe care lui I.P.C. i-a plăcut s-o frecventeze ca istoric al religiilor şi ca narator, iar la

cumpăna dintre secolele al VIII-lea şi al IX-lea ale erei noastre, la puţină vreme după moartea lui Ioan Damaschinul, dăm peste Teodorus Abu Qurra, episcopul melchit de la Harrăn, în Siria, autor prolific de opere, unele în arabă, dintre care se distinge *Tratatul* (*Mimar*) *despre existenţa creatorului şi adevărata religie11*. Teoria care poate fi extrasă din această lucrare, potrivit recentei interpretări a lui G. Mormot, care a tradus şi comentat primele două capitole ale Tratatuluil8, prezintă singulare asemănări, din punctul meu de vedere, cu cea formulată de I.P.C. În ultimele sale scrieri.

Rezumată în câteva cuvinte, teza lui Abu Qurra este următoarea: nu omul este asemănător lui Dumnezeu, după cel puţin nouă importante filiere ale agregării religioase din Orientul Mijlociu 19, ci mai curând Dumnezeu este asemănător cu omul, iar raţiunea umană e singura care dă socoteală de asta.

Regretăm că nu pot fi ilustrate aici, pas cu pas, raţionamentele lui Teodorus, cel care, în capitolul al doilea din *Mimar*, se disimulează în spatele unei savante alegorii, apropiată de *Imnul perlei*. Comentariul traducătorului, pe care îl redau aici în sinteză, ne poate sugera cel puţin oportunitatea unei investigaţii încrucişate a tezelor lui I.P.C. şi a celor aparţinând precursorului său melchit de acum douăsprezece secole.

Conform *Imnului perlei* – observă Mormot –, *revelaţia divină* îngăduie omului să se sustragă de la căderea în păcat. După AbO Qurra, mai degrabă *raţiunea* e cea care îl ajută pe om să poată discerne între diversele religii pe cea care conţine mesajul veritabil al lui Dumnezeu. „Istoria religiilor, bineînţeles, nu poate merge mai departe de atât. Intenţia lui Abu Qurra rămâne una confesională, iar argumentaţia sa rămâne net apologetică: el nu va fi nici atât de exigent încât să precizeze natura discernământului, nici destul de riguros pentru a-i rămâne fidel fără să-i altereze puritatea iniţială. Şi totuşi, cheia problemei

religioase care transpare din alegoria prezentă în capitolul al doilea este că Dumnezeu îi seamănă omului. Dacă Biblia îl învăţase pe Teodorus că omul e făcut după chipul lui Dumnezeu, el răstoarnă cu îndrăzneală termenii raportului: Dumnezeu e după chipul omului. Brusc, asemănarea cu omul devine criteriul divinităţii, iar raţiunea umană e cea care judecă”. „În cadrul specific al *ştiinţei* religiei” – continuă Mormot – „existenţa lui Dumnezeu rămâne o ipoteză. Dar este imposibil să nu fie recunoscut un fapt istoric, şi anume că religiile fac din *divin* elementul esenţial al identităţii lor înseşi. La nivelul pur descriptiv al cercetării, luarea în considerare a unei asemănări între divin şi uman, chiar dacă nu ar fi criteriul religiilor, nu ar trebui oare să constituie în sine parametrul clasificării acestora? în acest caz, antropologia filosofică, ce examinează omul în dimensiunea sa de fiinţă şi de valoare, şi-ar dobândi un loc propriu în complexul edificiu al istoriei religiilor”.

Pentru această instalare a antropologiei filosofice nu numai în cadrul istoriei religiilor, ci şi în acela al epistemologiei cognitive, contribuţia lui Culianu rămâne determinantă. În opera sa atât de tragic întreruptă20, călătoriile pe alte latitudini i-au fost aliaţi fără seamăn.

Traducere din italiană de Corina Popescu

Note

1. M. Maeterlinck, *La vita dello spazio*, trad. it. R. Abenante, Bari, Laterza, 1933; vezi şi nota 12.

2. Desenată de către un informator indigen al lui Wsifgang Weck, harta peisajului interior al capului este reprodusă în anexa la textul lui Elmire Zolla, „Lo yoga balinese”, în *Conoscenza religiosa*, fasciculul special dedicat insulei Bali, nr. 2 (1978).

3. Lui Mircea Eliade (1907 – 1986), în profilul pe care i-l dedică Gherardo Gnoli (*East and West*, nr. 1 – 3, sept. 1986), i se recunoaşte imensa valoare a operei ştiinţifice şi narative, urmată şi îmbogăţită după moartea sa de tânărul

Culianu, chemat de el la Divinity School a Universităţii din Chicago în 1975, pentru o colaborare rodnică în următorii zece ani. Opera narativă a lui Eliade a fost recent examinată de F. de Towarnicki, „Mircea Eliade”, în *Magazine littéraire*, n. 229 (mai 1992).

4. Iter în silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi, vol. I, a cura di A. Sfameni, Messina, 1981.

5. *Experiences de l’extase*, cu o pref. de M. Eliade, Paris, Payot, 1984 (trad. it. *Esperienze dell’estaşi dau ellenismo al Medioevo*, Bari, Laterza, 1986).

6. ltros et magie à la Renaissance, cu o pref. de M. Eliade, Paris, Flammarion, 1984 (trad. it. Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484, Milano, Il Saggiatore, 1987).

7. Director la *École Doctorale d’Histoire et d’Anthropologie Religieuse* a Universităţii Paris IV, Michel Meslin este unul dintre promotorii Colocviului internaţional de istorie a religiilor *Psychanodia* (7 – 10 sept. 1993) dedicat memoriei lui Culianu. Din comitetul ştiinţific al colocviului a făcut parte şi Ugo Bianchi, ilustru specialist italian în istoria religiilor, cu care şi-a susţinut Culianu licenţa la Universitatea Catolică din Milano în 1975. Lui Ugo Bianchi Culianu i-a dedicat studiul *Profesor Bianchi, Paradigms and the Problem of Magic*, ulterior inclus în volumul *Agatha Elpis*. *Studi in onore di Ugo Bianchi*, Roma, Erma di Bretschneider, 1993. În 1991, în volumul omagial dedicat lui Eldmire Zolla, sub îngrijirea autoarei acestor rânduri, a apărut şi textul lui Culianu *Alcune riflessioni sulla magia e la sua fine*. Pentru o fişă a savantului roman trimitem la informaţiile despre autori publicate în acest volum.

8.1 miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno, Milano, Jaca Book, 1989.

9. Volumul de paternitate conjunctă, chiar dacă postumă, în ce îl priveşte pe Eliade, beneficiind şi de colaborarea lui H.S. Wiesner, apărea la Paris, la Editura

Pion, în 1990.

10. În cursul despre *Faust şi mitul său la rădăcinile Occidentului*, ţinut la Universitatea din Siena în trimestrul martie-mai 1990. Vezi şi nota 29 la Introducerea autoarei acestor rânduri, în voi. *La religione della Terra*.

11. A che cosa serve la religione? în Leggere, nr. 32 (iunie 1991).

12. Cercetările lui Culianu asupra acestui concept gravitează în jurul lucrărilor de matematică ale englezului Howard Hinton, datând din primii ani ai secolului XX. Nu am însă dovezi că ar fi fost examinate de Culianu importantele contribuţii ale belgianului Maurice Maeterlinck, cuprinse în diverse opere şi în special în *Viaţa spaţiului* (vezi nota 1), unde se află trasată şi istoria *a rebours* a utilizării conceptului în matematicile europene, cu începere din secolul al XVII-lea. Gândirea lui Maeterlinck, cunoscut în epocă pentru o monumentală *Istorie a albinelor*, s-ar cuveni reexaminată astăzi, dacă nu chiar redescoperită.

13. Culianu tratează subiectul în voi. *Death, Afterlife and the Soul*. *The eneyclopedia of Religion* (sub îngrijirea lui L.E. Sullivan), New York, Macmillan, 1987, la cuvântul *Ascensiune*.

14. Hillary S. Wiesner, arabistă de la Cambridge (Mass.), a fost *Associate Editor* la *Incognito*. *Journal for Cognitive Studies in the Humanities*, revista fondată de Culianu în 1989 şi publicată de editorul E.J. Brill din Leiden. Au apărut în total trei numere, la alcătuirea cărora a avut o contribuţie remarcabilă şi Dean Miller, prieten şi colaborator al lui Culianu, care a evocat acea perioadă rodnică de lucru într-o notă *in memoriam*, transmisă membrilor comitetului ştiinţific al revistei. În numărul 2 (1991), Willem Noomen semna necrologul lui Culianu.

Talentul literar al lui Hillary Wiesner s-a contopit cu cel al lui Culianu în diverse scrieri narative pe care le-au semnat împreună, cum este cazul povestirii *Căinţa târzie a*

lui Horemheb, despre care se vorbeşte aici.

15. În voi. *La collezione di smeraldi*, Milano, Jaca Book, 1989 [v. trad. rom., *Pergamentul diafan*. *Ultimele povestiri*. Iaşi, Polirom, 20022 – n. red.].

16. Povestirea a fost publicată *în Abstracta*, nr. 50 (iunie-august 1990).

17. Ediţiile critice şi comentariile sunt indicate de G. Mormot, „Abu Qurra et la pluralite des religions", în *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVIII (ian. – martie 1991), nr. 1, nota 1.

18. Vezi nota precedentă.

19. Sunt păgânii adepţi ai lui Hermes, mazdeii, samaritenii, iudeii, creştinii, maniheenii, marcioniţii, credincioşii lui Bardesane, musulmanii.

20. Asasinarea lui Culianu la 21 mai 1991 la Universitatea din Chicago, în aceeaşi zi cu suprimarea lui Rajiv Gandhi în India, e în continuare un mister de nepătruns. Despre „cazul" care a produs senzaţie şi consternare printre prietenii şi colaboratorii risipiţi în atâtea ţări, inclusiv în Italia, a scris Ted Anton, „The Killing of Profesor Culianu", în *Lingua Franca*, sept. – oct. 1992.

If sau un triptic despre viaţă şi cărţi

Liviu Antonesei

1. O biografie alternativă1

În dimineaţa zilei de 21 mai 1991, profesorul Ioan Petru Culianu, de la Facultatea de Filosofie a Universităţii bucureştene, se trezi cu o uşoară durere de cap, mai degrabă o stare de ameţeală însoţită de un fel de pulsaţie plictisitoare în zona tâmplelor. Se culcase târziu, pentru că încercase să se adapteze lucrului la computerul primit cu o zi înainte din partea uneia din numeroasele fundaţii ce încercau să-i obişnuiască pe români cu standardele societăţii deschise şi ale civilizaţiei informatizate. Alături de computer, vechiul telefon de ebonită fusese înlocuit cu un modern telefon-fax produs de firma Panasonic. Nu mai văzuse decât două astfel de aparate, primul la sediul

grupului de dialog intelectual pe care-l înfiinţase, împreună cu alţi câţiva scriitori şi universitari nonconformişti, imediat după evenimentele sângeroase din decembrie 1989, celălalt în clădirea guvernului provizoriu, în timpul unor tratative ce vizau extinderea bazei de putere a respectivei autorităţi dincolo de limitele micului grup de complotişti anticeauşişti, ce profitaseră de evenimente pentru a acapara puterea. Asta se întâmplase cu două zile mai înainte şi guvernanţii acceptaseră tratativele cu grupurile contestatare de intelectuali, studenţi şi elevi, ca şi cu membrii partidelor de opoziţie după aproape două luni de mişcări de stradă, mitinguri, şi în faţa unei ameninţări cu greva generală lansate de sindicatele universitare. Asta ca să nu mai vorbim de presiunea de zi cu zi a presei independente, care denunţa violent, dar şi foarte puţin profesional după normele occidentale, toate jumătăţile de măsură, ezitările şi abuzurile penibile ale guvernanţilor provizorii. Aceştia amânaseră deja de două ori primele alegeri libere şi se gândeau să anunţe organizarea lor în toamna acelui an, considerând că deţin controlul situaţiei prin mecanismele statului, şi chiar pe cel al electoratului, datorită monopolului ce-l păstrau asupra televiziunii, care mai era numită „liberă” doar în glumă, cu cuvenitele ghilimele ironice. De la întoarcerea din exilul intern din Delta Dunării, unde fusese trimis în august 1987, după publicarea în mediile de informare occidentale a unei analize a situaţiei din România comunismului târziu, profesorul Culianu devenise unul din liderii opoziţiei intelectuale, poate cel mai important. Nu i-au trebuit mai mult de două luni, timp în care a ocupat postul de ministru al Educaţiei în guvernul provizoriu, pentru a se lămuri în ce priveşte intenţiile reale ale noilor guvernanţi. Aproape niciuna dintre măsurile de reformă nu trecuse de opoziţia colegilor de guvernare, asistase neputincios la prima amânare a alegerilor, aşa că din februarie 1990 revenise la

catedra recent înfiinţatei secţii de orientalistică şi la activitatea de organizare a opoziţiei intelectuale, îşi dăduse seama că era folosit ca paravan de noii guvernanţi, ca şi ceilalţi foşti disidenţi, opozanţi sau non-conformişti cooptaţi de aceştia în structurile puterii provizorii.

Nu se schimbaseră prea multe în România, dar măcar existau libertatea de opinie şi de asociere, iar un nou exil în Deltă părea improbabil. Noii guvernanţi, neocomunişti, după cum fuseseră botezaţi de presa liberă şi de mediile intelectuale, se străduiau să păstreze aparenţele de democraţie, dacă nu din convingere, măcar din motive de imagine externă. În ce priveşte imaginea, păreau mult mai grijulii decât Ceauşescu şi acoliţii acestuia. Şi totuşi, de câteva luni, el primea scrisori şi telefoane de ameninţare, anonime, dar dintr-o direcţie care nu era greu de ghicit, iar cu mai puţin de o săptămână în urmă, editorul ediţiei integrale Eminescu fusese bătut sălbatic în plin centru al Bucureştilor de „agresori necunoscuţi”, după cum suna raportul poliţiei, care-şi lua totodată angajamentul să-i descopere. Dar care, desigur, nu avea să-i găsească, cum nu găsise pe niciunul din cei ce agresaseră nu doar în capitală, ci şi în alte oraşe din ţară o mulţime de alte personalităţi cu opinii critice asupra guvernării provizorii. De altfel, nici despre asasinii unui cunoscut jurnalist opozant nu se aflase nimic la aproape jumătate de an de la crimă. Acesta fusese călcat de tren, dar după ce primise în prealabil mai multe lovituri de bâtă, ce nu putuseră să fie ascunse legiştilor de ravagiile provocate de întâlnirea cu monstrul feroviar.

Profesorul Culianu îşi făcu o cafea tare şi amară, se aşeză în faţa computerului şi-şi aprinse pipa. împlinise de curând patruzeci şi unu de ani, dar îşi păstrase o alură foarte tânără. Nici măcar acum, obosit cum era, şi destul de îngrijorat de situaţia tensionată din Bucureşti, nu-şi arăta vârsta. Părul, puţin zburlit, ochii zăpăciţi pentru că nu-şi pusese încă ochelarii, îl făceau să arate chiar mult

mai tânăr decât părea de obicei. Când trecuse prin faţa oglinzii din holul apartamentului spre mica bucătărie în care-şi făcuse cafeaua, se întrebase în fugă dacă n-ar fi fost nimerit să-şi lase mustaţă pentru a căpăta o înfăţişare ceva mai matură, dar respinsese la fel de rapid gândul precum venise. Bău din ceaşcă, pufăi din pipă şi simţi că se trezeşte. Gândurile continuau să vagabondeze în toate direcţiile, cum i se întâmpla câteodată dimineaţa. De la întoarcerea din exilul intern, nu mai făcea nici exerciţii de concentrare, nici de odihnă rapidă, iar de meditaţie nici nu mai putea fi vorba. Nu mai ştia măcar unde este *mandala* sa favorită, pe care o folosise aproape douăzeci de ani. Îşi amintea şi acum momentul în care o primise de la un prieten arhitect, ce o pictase pe o bucată de piele de viţel pe care o montase pe un cadru din lemn. Se plânsese că trebuia să-şi confecţioneze periodic noi exemplare, pentru că nu se găsea decât carton de calitate foarte proastă, iar colegul i-o dăruise pe aceasta cu prilejul ultimei aniversări a zilei de naştere sărbătorite în calitate de student. Câtă vreme trecuse, câte nu se întâmplaseră între timp! Acum, trăia totul cu un sentiment acut al urgenţei şi, în acelaşi timp, voia să se bucure de curgerea naturală a timpului, de momentele de reverie, nu doar de cele de explozie. Totul e urgent, dar trebuie să laşi fiecare secundă să-şi trăiască şansa, obişnuia să spună celor ce sesizaseră micile, aproape imperceptibilele schimbări comportamentale. Simţea obscur o primejdie, avea senzaţia că timpul nu mai are răbdare, ştia că mai are o mulţime de lucruri de făcut, dar în momentele de reverie, de vagabondaj al gândirii, de rememorare a trecutului, avea o senzaţie stranie a diiatării acestui timp. Se întrebă dacă nu e în preajma unei depresii, dacă nu e un mod paradoxal de a trăi starea de îndrăgostire ce-l prinsese din nou în capcană, după ce se crezuse izbăvit de asemenea trăiri paroxisitce încă din 1987, când S. nu-l însoţise în surghiunul dunărean. Pe neobservate, gândurile îi fugiseră spre trecut, un trecut

ascuns în spatele a aproape două decenii de viaţă, un trecut în care chiar era, nu doar părea foarte tânăr, şi în care i se schimbase, probabil, destinul...

...terminase facultatea şi, aproape în acelaşi timp cu repartiţia într-un sat din mijlocul Bărăganului, primise o bursă de studii post-universitare în Italia. Se bucurase ca un copil, ceea ce, la nici 23 de ani, aproape că era, în ciuda culturii enorme pe care o asimilase şi a unei inteligenţe explozive. Dar putea să se bucure încă, să trăiască bucuria cu disponibilitatea nesfârşită pe care probabil numai copiii sau geniile o posedă. Constatase aproape fericit şi foarte surprins, în acelaşi timp, că păreau să-l aprecieze mai mult străinii decât conaţionalii săi. Altfel, l-ar fi oprit la Universitate sau cel puţin în cercetare, doar fusese şef de promoţie, începuse să publice în revistele de cultură sau academice, iar teza de licenţă căpătase consistenţa uneia de doctorat. Despre Bruno, desigur, pe care-l simţise „al său” încă de la începutul liceului, când îl descoperise printre miile de volume ale bibliotecii familiei sale de vechi cărturari. Dar bucuria i-a fost de scurtă durată. În ciuda recomandărilor entuziaste ale profesorilor săi, nu primise paşaportul necesar plecării în Italia. Nu avea dosar bun. Originea nu era foarte sănătoasă şi, pe deasupra, în perioada studenţiei se adunaseră tot felul de note informative despre preocupările sale socotite subversive, excentrice sau doar non-conformiste. În toamnă, plecase în schimb în satul din Bărăgan, cu gândul că va sta acolo pe durata stagiului, „poate nici atât”, după cum l-au asigurat aceiaşi profesori, pentru că primise o recomandare pentru învăţământul universitar şi, spuneau ei, va putea fi creat un post nou pentru un absolvent atât de strălucit. A rămas acolo însă aproape şapte ani, cu drumurile lunare la Bucureşti pentru împrospătarea rezervei de cărţi, cu vacanţele „de lucru” la Bucureşti sau Iaşi, şi cu cele propriu-zise la 2 Mai şi la mănăstirile din apropierea oraşului său natal, din judeţul învecinat de munte. De-abia

după şapte ani, a sosit din nou în Bucureşti, pe un post de cercetător în literatură comparată la un institut al Academiei. Nu regreta, totuşi, stagiul rural prelungit, pentru că reuşise să acopere mai multe zone culturale ce-i treziseră interesul, precum gnosticismul şi alte dualisme sau magia, inventase un nou tip de interpretare literară pe care-l numise mita*naliză şi* care părea să funcţioneze, terminase patru cărţi, pe care avea să le publice dificil după sosirea în Bucureşti, şi ajunsese chiar să schiţeze în linii mari lucrarea fundamentală despre Renaştere, ce avea să devină teză de doctorat cu un an înainte de a fi nevoit să ia drumul exilului intern, dar pe care nu va reuşi s-o publice decât după Revoluţie. Ciudat destin! O carte gândită la mijlocul anilor şaptezeci, scrisă în anii optzeci şi care, o dată tipărită în 1990, se bucura de trei ediţii în străinătate, editura fiind în discuţii cu alte câteva case de editură prestigioase. După Italia, Franţa şi Germania, ar fi putut urma Statele Unite, poate Japonia, fără a mai pune la socoteală tinerele democraţii din vecini, în care cunoştinţe de pe vremea disidenţei, unele pur epistolare, altele apărute prin misterul radiourilor şi publicaţiilor occidentale, deţineau poziţii de putere intelectuală şi/sau politică şi înţelegeau să uzeze de aceste poziţii şi pentru o anumită „cunoaştere reciprocă”, inclusiv prin parteneriate culturale, tendinţă de altfel încurajată de puterile vestice, dar şi de puternicele fundaţii culturale înfiinţate în ţările Estului Sălbatic de aproape neverosimilul capitalist-filantrop Soros. Cu o zi înainte, tocmai primise scrisoarea unei edituri poloneze importante, moştenitoarea paradoxală a editurii partidului comunist – în ce priveşte logistica –, dar şi a mişcării sami*zdat – î*n privinţa personalului –, pentru o ediţie în polonă a cărţii despre Renaştere, dar şi pentru o selecţie din analizele politice de dinainte şi de după Revoluţie. Cele din urmă erau chiar mai numeroase, de peste un an şi jumătate îşi scria cu regularitate articolele de la rubrica Scop*tofilia în* revista

grupului…

…succesul se lăsase destul de mult aşteptat, după o muncă sisifică mai degrabă clandestină, după ani de izolare şi privaţiuni incredibile, dar sosise năvalnic, ceea ce-l făcu să gândească, poate oarecum difuz, în acea stare de semireverie în care se afla de când se trezise, că făcuse bine că nu a cedat, că nu comisese păcatul împotriva spiritului. Probabil, n-ar fi reuşit să-l comită nici dacă ar fi încercat. Dar dacă tentaţiile ar fi fost mai puternice? Nu reuşea să-şi dea un răspuns care să-l satisfacă întru totul. Toate aceste lucruri îi treceau prin minte oarecum disparate, întretăiate, trăia o stare foarte plăcută, pe jumătate melancolică, doar era vorba de viaţa lui trecută, despre viaţa lui, pe jumătate jubilativă, plină de încredere, infuzată de un incredibil optimism. De ceva nu se vindecase în aceşti ultimi douăzeci de ani, de capacitatea uriaşă de a se bucura, de a construi proiecte, chiar de a le duce la bun sfrşit, ceea ce nu prea era în spiritul locului. Şi, totuşi, simţea şi o uşoară, difuză, o foarte discretă nelinişte, căreia nu-i putea preciza originea. Ar mai fi rămas în această stare, ar fi vrut să mai disece problema ce-l frământa dar, la prânz, avea câteva întâlniri la Universitate. Se gândi să telefoneze pentru a le amâna – era plăcută, totuşi, această stare, acest interludiu retrospectiv, această scurtă, foarte scurtă vacanţă într-o viaţă atât de precis circumscrisă obligaţiilor, punctualităţii ce părea celorlalţi o ciudăţenie simpatică, întâlnirilor de lucru ş.a.m.d. Dar ştia că nu poate face acest lucru, nu era stilul său. În timp ce încă ezita, îi trecu prin minte un gând legat de cartea despre dualismele balcanice şi-l notă pe una din fişele sale galbene. În sfârşit se hotărî, oftă în vreme ce se ridica de pe scaun. Cu regret, dar foarte decis în mişcări, profesorul Culianu îşi şterse ochelarii, îşi scutură pipa, înghiţi ultima gură de cafea, îşi puse celebra geantă de piele maro pe umăr, agăţă de geantă o geacă uşoară de vânt, ieşi pe uşa pe care o încuie cu grijă şi se

îndreptă spre Universitate. Durerea de cap dispăruse cu totul, ca şi ameţeala de la primele ore ale dimineţii. Se simţea uşor şi păşea printre trecători. Cu mai puţin de o sută de metri înainte de Universitate, într-o banală maşină naţională de culoare gri, doi bărbaţi trecuţi de prima tinereţe, dar încă altetici, îşi sincronizau ceasurile de mână. Profesorul Culianu a trecut fără să le dea atenţie. Probabil, nici nu i-a observat. Unul din cei doi a coborât din maşină şi a plecat agale spre Universitate, cu jumătate de obraz acoperită de o şapcă de baseball2. Culianu a urcat în viteză scările, a schimbat un salut cu portarul şi s-a îndreptat spre biroul său. Era 21 mai 1991, spre prânz. La Bucureşti. Undeva, în Europa, în „cealaltă Europă”.

2. Intrarea în Bibliotecă sau ziua în care au venit cărţile

Nene era la vârstă descoperirilor. Până în acea dimineaţă foarte călduroasă de mai, descoperise o mulţime de lucruri, o mulţime de ascunzişuri secrete în vechea şi primitoarea casă, altele în curte şi pe străzile învecinate. Într-o zi se ascunsese în dulapul imens, lucios şi închis la culoare şi măicuţa trebuise să-l strige aproape o oră până când a ieşit de acolo. În altă zi, descoperise cămara din stânga intrării spre pivniţă şi se minunase de mulţimea borcanelor cu dulceaţă, zacuscă, şerbeturi şi toate celelalte bunătăţi. Văzuse de mai multe ori cum le pregătesc femeile casei3, dar nu reuşise până atunci să afle unde dispăreau pentru a apărea pe rând, cu diferite ocazii. Credea că e o descoperire importantă, că-i va fi de folos cândva. Deocamdată, luase un borcan de şerbet pe care-l ascunsese în spatele fotoliului mare din bibliotecă. Chiar ieri, încercase să se urce în nucul din curte, dar vecinul o alertase pe măicuţă, aşa că a trebuit să renunţe. A ieşit în schimb pe poartă, a coborât pe alee, a intrat pe Strada Rece, care i-a părut foarte călduroasă la ora prânzului şi a ajuns pe un fel de maidan înconjurat de copaci de toate felurile. A întârziat destul de mult şi

măicuţa i-a amintit că nu are voie să iasă singur din curte. Mai ieşise o dată, ajunsese pe Sărărie şi-l căutaseră toate, plus câţiva vecini. Când l-au găsit se simţise un pic erou şi se întreba cum de nu-şi dăduse seama înainte ce curajos fusese.

După ce încercă din nou să se urce în nuc, profitând de absenţa din curte a vecinilor şi de plecarea la cumpărături a măicuţei, şi nu reuşi, se învârti puţin prin cerdac şi apoi i se făcu poftă de şerbet. Intră în bibliotecă, luă linguriţa pe care şi-o pusese mai de mult pe un raft, se duse şi-şi luă un pahar cu apă rece, se aplecă în spatele fotoliului şi, din neatenţie, lovi cu cotul o carte care căzu pe podea. Lăsă borcanul şi linguriţa din mână şi luă cartea. Era mare şi grea, legată într-o piele ce i se părea moale la pipăit. O mirosi, un miros greu, un amestec de parf, de hârtie veche, de piele. Nu mirosea cum miroseau cărţile pe care le adusese Tess de la şcoală în toamnă, nici cum miroseau cele pe care le citeau cu creionul în mână mama şi mătuşa sa. Nu, nu, mirosea cu totul altfel, parcă mai plăcut, era un miros mai dens, mai greu. O deschise şi văzu nişte desene în culori ce i se păreau în acelaşi timp frumoase şi nefireşti, nenaturale. O lăsă pe covor şi se uită la rafturile bibliotecii. O mulţime de astfel de cărţi. Nu ştia încă să numere, dar auzise prin casă despre sute, despre mii. Auzise şi cuvântul pol şi înţelesese că e vorba de bani, de numărul lor. Se uită din nou la bibliotecă şi încerca să se hotărască dacă sunt sute de cărţi sau mii. Era greu, îşi spuse că sunt şi sute şi mii, că erau multe, că nimeni n-ar putea să le numere, nici măicuţa, nici Tess, nici chiar mama sa, care ştia să numere cel mai bine, credea el. Scosese altă carte şi se aşeză comod pe covor. Era la fel de mare şi la fel de grea, dar nu era legată în piele, ci într-un carton gros şi verde. Era plină de hărţi la fel de ciudat colorate. Îşi dădu seama că îi plac cărţile, îi plăcea să le pipăie, să le miroasă, să le răsfoiască, să se uite la poze. Nu erau însă toate ilustrate, cele mai multe aveau numai

litere. Ştia ce sunt literele pentru că îi spusese Tess, care învăţase deja să le folosească. I-a citit odată dintr-o carte o poveste, însă citea mai greu decât mătuşa. Dar nici Tess nu atinsese încă volumele de aici, din bibliotecă. Ea avea cărţile sale, noi, care miroseau altfel, care aveau altfel de poze, pe care le ţinea în camera ei. Avea şi altfel de cărţi pe care le scria ea şi care se numeau caiete. Era bine să ai cărţi prin urmare, cărţile sunt bune. El nu avea deocamdată cărţile lui şi se gândi că le va lua pe cele din bibliotecă. Până acum, biblioteca era un loc foarte bun pentru ascuns diferitele comori, dar acum aflase că biblioteca este ea însăşi o comoară, în bibliotecă erau cărţi, o mulţime de cărţi4. Şi, acum, toate erau ale lui. Nu ştia nimeni, dar erau ale lui. Va veni în fiecare zi aici, să le privească, să le mângâie, să le miroasă, să le răsfoiască. O să ţină minte care au ilustraţii şi care nu, care sunt legate în piele, care în carton şi care au coperţi subţiri. Nene văzuse până acum biblioteca, dar acum ştia să privească cărţile. Ştia că ele pot fi aranjate în diferite feluri, descoperise că poate face ordine, după mărime, după materialul din coperţi, după culoarea coperţilor, după o mulţime de alte criterii5. Trăia o bucurie stranie, nu neapărat explicată sau explicabilă, dar deosebit de intensă. Aveau să treacă destui ani până când să descopere şi alte criterii de clasificare: după formatul cărţilor, în ordinea alfabetică a autorilor sau a temelor ş.a.m.d., dar până la urmă, toate acestea aveau să-l nemulţumească, chiar să-l dezamăgească, deocamdată însă era foarte mulţumit de criteriile pe care singur le descoperise, fără să ştie că se întâlnise în gânduri cu Boiges şi cu bătrânii chinezi pe care acesta îi citise, îi comentase şi, adesea, îi răstălmăcise6. Borges aminteşte, de altfel, în textul citat şi alte minunate taxonomii ce încearcă să pună ordine în univers dar, în opinia sa, „pe cât se pare, nu există clasificare a universului care să nu fie arbitrară şi conjecturală” 7. Universul „pe care alţii îl numesc Bibliotecă”, după cum

tot Borges ne reaminteşte[8]. Dar toate aceste lucruri, Nen6 le va afla mai târziu, cu mult mai târziu, deocamdată era foarte mulţumit de „clasificarea chinezează” a bibliotecii sale, pe care încă n-o identificase cu Universul, şi căreia nici nu se gândea că ar trebui să-i scrie numele cu majusculă, pentru că nu ştia încă nici să citească, nici să scrie. Ştia doar câteva lucruri, că biblioteca este un lucru bun, că este alcătuită dintr-un număr incalculabil de cărţi[9], şi că acestea pot fi grupate după o mulţime de criterii, pe care le poţi schimba şi după bunul tău plac. E adevărat că, atunci, credea în „obiectivitatea” clasificărilor sale, pentru că, în genere, toţi copiii au un acut sentiment al realului, chiar şi atunci când fantasmează. Poate, mai ales atunci. Prin urmare, întâmplarea era încă necesitatea, mult mai târziu având să afle că, de fapt, mintea sa de copil avea dreptate şi că, prin urmare, întâmplarea nu este decât un nume utilizat arbitrar pentru toate necesităţile cărora nu li s-a descifrat încă mecanismul. Vor mai trece ani până când va afla că nu toate clasificările universului sunt „arbitrare şi conjecturale”, după frumoasa şi, din punctul său de vedere, inexacta formulă borgesiană…

3. Ordinea lumii, ordinea minţii, ordinea cărţilor în lumea din acest text[10], în ultimii ani ai deceniului al nouălea, Ioan Petru Culianu se afla trimis în exil intern în Delta Dunării. Luase cu el două cufere pline cu cărţi şi manuscrisele câtorva cărţi la care mai lucra încă[11], între care una despre gnoză şi alta despre ceea ce el numea „călătoriile în lumea de dincolo”. Spre deosebire de situaţia de la Bucureşti, unde-şi rearanja mereu imensa bibliotecă după criterii care, spera, aveau să-i uşureze depistarea diverselor volume la care era nevoit să apeleze, aici lucrurile erau simple – puţine fiind, le aşezase la întâmplare pe cele câteva rafturi pe care şi le montase singur. Iar manuscrisele şedeau pe masa enormă, construită de un meşter din sat şi aşezată cumva „îngropat” în sistemul de rafturi. Totdeauna, de când se

ştia, îi plăcuse acest mod de aranjare, în care masa de lucru e cuprinsă de jur-împrejur aproape de cărţile cele mai iubite, mai utile într-un moment sau altul său, pur şi simplu, mai stimulative prin aspectul lor. Acasă, de altfel, cărţile cu care lucra invadau şi biroul masiv pe care şi-l transportase cu destule dificultăţi de la Iaşi şi de care îi părea rău că se despărţise, fie şi temporar, după cum îşi închipuia. îi plăcea Delta, dar nu se putea imagina pentru totdeauna vieţuind în mijlocul întinderilor de stufăriş şi ape.

Acum, însă, şedea pe patul îngust şi tare şi privea către biblioteca improvizată – câteva cărţi despre gnoză, cărţile sale deja tipărite, mai multe volume de epistemologie şi filosofia cunoaşterii, între care Feyerabend şi ceilalţi „anarhişti”, dar şi clasicii Kuhn şi Popper, altele de matematică, între care un volum de Rudy Rucker despre funcţionarea minţii şi nivelurile realităţii matematice, de-abia apărută şi care-i sosise înainte de a pleca în surghiun de la un fost coleg ce reuşise să plece în străinătate. Luă cartea din raft şi începu s-o răsfoiască. Se întinse pe pat şi începu să citească. După câteva pagini, se ridică, se duse la masa de lucru şi începu să-şi ia notiţe. Căută fişele din Wittgenstein şi parcurse însemnările despre jocurile minţii. Când a terminat de citit cartea, se făcuse deja dimineaţă. Ar fi trebuit să meargă la biroul administraţiei, dar rugă un pescar din vecini să se ducă şi să anunţe acolo că este bolnav, că are febră. Chiar avea, dar nu se simţea deloc bolnav, ci mai degrabă exaltat. Descoperise ceva, îşi dădea prea bine seama. Îşi dădea, de asemenea, seama că va trebui să-şi rescrie ambele manuscrise, poate chiar să-şi refacă unele din cărţile deja publicate. Totul era simplu, era genial de simplu şi se întreba cum de nu-şi dăduse nimeni seama, cel puţin din câte ştia el. Dacă ar fi fost mai atent atunci când l-a citit şi recitit pe Wittgenstein, dacă ar fi fost mai atent în discuţiile cu prietenul său informaticianul, care-i bricolase

un computer primitiv, mai mult un fel de maşină de scris mai rapidă, ar fi descoperit totul mai devreme. Şi încă era fericit că citise cele două-trei cărţi de introducere în cibernetică şi teoria informaţiei, împrumutate de la acelaşi. Ei, da, lucrurile păreau simple şi clare, de o rigoare geometrică incredibilă. Credea că asta simţise Descartes când gândise *Discursul despre metodă*. Era uluitoare starea aceasta în care simţea că descoperise ceva esenţial. Simplu şi esenţial. Clar şi esenţial. Mintea funcţiona ca un computer, viaţa însăşi era un proces computativ, produsele minţii se aranjau după ordinea ce stăpânea mintea ca atare, de fapt ele apăreau la lumină funcţie de un set simplu de reguli şi de un mecanism de generare, ceea ce numim realitate este un produs al acestor procese. Toate manifestările spiritului pot fi nu doar ordonate, ci şi prevăzute dacă ai o bună stăpânire a setului de reguli şi a mecanismelor de generare12. Ajunsese la ideea complexităţii infinite pe altă cale decât Joel de Rosnay, pe care-l citise cândva, dar nu-l acceptase decât parţial13. Se întreba ce-i scăpase. Nu părea să-i fi scăpat nimic. Totul era în ordine – mintea, produsele minţii pe care le numim dimensiuni ale culturii. Ba chiar şi obiectele pe care le numim cărţi şi care depozitau produsele minţii noastre. Avea, prin urmare, în sfârşit, şi un sistem fiabil pentru aranjarea bibliotecii şi a Bibliotecii „pe care alţii o numesc lume” 14. Acum, ştia foarte bine ce mai are de scris, cum anume urmează să scrie, ştia cum arată nu doar arborele lumii, arborele spiritului, ci şi arborele propriei sale vieţi şi al propriei sale creaţii. Ştia, de asemenea, că Borges se înşelase când îşi imaginase Biblioteca / Universul 15 ca pe un sistem infinit de structuri hexagonale. În realitate Universul, fiecare univers, este un arbore infinit, iar totalitatea nesfârşită a lumilor posibile alcătuieşte o pădure fără început şi fără de sfârşit. Cine nu înţelege asta, acela nu reuşeşte să vadă nu doar pădurea din cauza copacilor, dar nu este în stare să

perceapă fie şi numai un singur copac în splendidă şi tristă izolare, rătăcit la marginea unui deşert fără capăt, a unui pustiu tăcut şi rece.

Epilog în lumea aceasta în lumea aceasta, care în opinia lui Leibniz ar fi cea mai bună din toate lumile posibile, în textul acesta, pe această creangă de arbore, povestea s-a încheiat. În unele lumi, poate nu a început încă, în altele, ea continuă netulburată. Dacă Leibniz nu se înşela, cei plecaţi din această lume păstrează nostalgia ei oricât de fascinante ar fi celelalte lumi în care continuă să existe. Mi-l pot imagina, prin urmare, pe Ioan Petru Culianu privind către noi şi zâmbind îngăduitor la tentativa mea de a-i spune povestea *de aici*, din această lume, în spiritul ultimei sale gândiri *de aici*, din această lume. Sper că, în alte lumi, se vor găsi povestaşi mai puternici decât mine, mai înzestraţi decât sunt eu înzestrat cu modestele mele puteri. În lumea aceasta, cu siguranţă există, după cât pot să-mi dau seama doar consultând proiectul volumului/arborelui/crengii din care ar urma să facă parte textul acum, chiar acum încheiat *Q.e.d*.

Note

1. Acest text este redactat în funcţie de o perspectivă ipotetică – „ce-ar fi fost dacă…” – şi care, desigur, ar putea fi considerată ilegitimă, dar fiind că nu putem rescrie orwellian trecutul, aşa cum, după spusa Stagiritului, nu putem emite judecăţi despre viitor. Îmi asum, totuşi, riscurile mai ales din două motive. Mai întâi, pentru că ipoteza nu este cu totul absurdă. Faptul că Ioan Petru Culianu a primit, totuşi, viza pentru Italia în 1972 ţine fie de întâmplare, care nu trebuie exclusă cu totul, pentru că nici comuniştii nu reuşeau să „planifice” chiar totul, fie de un calcul cinic al vechiului regim, aplicat de altfel şi în cazul altor incomozi, de pildă cumnatului său Dan Petrescu în 1987 – „dacă pleacă, poate nu se mai întoarce”. În al doilea rând, am credinţa că o personalitate foarte puternică evoluează aproape în acelaşi fel indiferent de

contextul biografic extern. Mai ales atunci când respectiva personalitate se conturează foarte devreme – şi acesta este cazul lui Ioan Petru Culianu, după cum mi-am putut da seama în singura mea întâlnire mai lungă pe care am avut-o cu el în vara anului 1972, dar mai ales cum am putut să-i reconstitui „figura" graţie celor care l-au cunoscut mult mai bine, membri ai familiei, persoane care l-au cunoscut la Iaşi sau în vremea studenţiei bucureştene. De aceea cred că această „ficţiune biografică" – gen care nu i-ar fi displăcut lui Culianu – are un anume grad de verosimilitate. Ea nu este, desigur, „reală", dar cred că este plauzibilă.

Datele fundamentale ale persoanei rămân aceleaşi, doar contextul este schimbat. Pe de altă parte, Culianu însuşi era preocupat de „lumile multidimensionale", de cele posibile. În astfel de universuri, biografiile se multiplică la infinit. De altfel, desfid orice autor care susţine că biografia pe care o redactează este „exactă".

2. Într-o altă lume, profesorul nu întâlneşte în drumul său spre Universitate maşina banalizată cu cei doi bărbaţi la bord. În acea lume, din fericire, nu este proiectată editarea volumului pentru care scriu acest text, pe care îl scriu cu o fervoare amestecată cu neînduplecată melancolie. Există o infinitate de lumi în care Ioan Pentru Culianu există la rându-i, între altele, o mulţime de lumi ale Universităţii celeilalte, din Chicago. Într-una din ele, în luna mai a anului 1991, profesorul se deplasase la Paris, pentru un ciclu de conferinţe*. Într-alta, era deja la Bucureşti pentru înfiinţarea Institutului de studii religioase*. Ş.a.m.d. Şi mai există fabuloasa, mistuitoarea „lume de smarald".

3. Despre rolul „eternului feminin" în diferitele sale ipostaze am încercat să dau seama într-o discuţie publică editată în volumul *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* de Nicu Gavriluţă, Ed. Polirom, 2000, pp. 165 – 188.

4. Târziu, foarte târziu, după decenii, când am cunoscut prima bibliotecă descoperită de Ioan Petru Culianu, se mai aflau în ea tratate, enciclopedii, dicţionare de chimie, medicină, istorie, matematică şi astronomie, ediţii din clasici francezi şi germani, cărţi rare din diferite domenii, biografii ale personalităţilor, monografii din diferite domenii, câteva colecţii de publicaţii culturale şi ştiinţifice. Desigur, între timp se îmbogăţise prin grija sa şi a surorii sale, şi se diseminase în mai multe încăperi. Dar am reuşit să reconstitui mental destul de uşor topografia din momentul descoperirii.

5. Copilul Nene descoperise spontan genul de „clasificări chinezeşti" care-l pasionau, la un moment dat, atât de mult pe Borges. Nu e inutil de amintit că întreaga construcţie din *Les Mots et les Choses* de Michel Foucault pleacă de la textul lui Borges *Limba analitică a lui John Wilkins*, în care argentinianul brodează pe marginea fabuloasei taxonomii zoologice dintr-o „enciclopedie chinezească", minunat intitulată *Prăvălie cerească de cunoştinţe binefăcătoare*. Altceva mi se pare mai important însă – şi anume faptul că, la peste un deceniu de la propria sa „clasificare chinezească", primele proze ale lui Ioan Petru Culianu erau „borgesiene" cu mult înainte de a-l fi citit pe Borges. Există, prin urmare, o dimensiune „borgesiană" a spiritului, ce se manifestă din copilărie, pe care unii o pierd, iar alţii, precum Borges însuşi sau Ioan Petru Culianu, reuşesc s-o păstreze şi la maturitate, reuşind chiar s-o facă extrem de productivă în mai multe direcţii. În cazul ultim, pe lângă opera academică, amintesc frumoasele proze din *Hesperus* şi *Pergamentul diafan*, fără a uita articolele din *Păcatul împotriva spiritului*.

6. Deosebit de Culianu, care a descoperit cărţile în pura lor materialitate, personajul lui Sartre din *Greaţa*, pentru care cărţile au fost o descoperire târzie şi care s-a decis să se instruiască în „ordine alfabetică", a fost privat

de plăcerea contactului fizic cu carteadinaintea învăţării alfabetului. V. Liviu Antonesei, „Despre absolutul lecturii”, în *Semnele timpului*. Junimea, 1988, pp. 187 – 220. Pe de altă parte, Borges, după cum citim în eseurile şi prozele sale, dar şi după cum mărturiseşte Maria Kozama, a păstrat până la sfârşit plăcerea contactului fizic cu obiectul-carte, bucuria ediţiilor rare şi bibliofile.

7. J.L. Borges, Limba analitică a lui John Wilkins, în Cartea de nisip, Ed. Univers, 1983, p.134.

8. J.L. Borges, *Biblioteca Babei,* în *Opere 1,* Ed. Univers, 1999, p. 304.

9. Nu „infinit” deocamdată, pentru că infinitul este o noţiune care se deprinde cu mult mai târziu, dar de care spirite precum cele ale lui Borges sau Culianu nu se mai pot elibera vreodată.

10. Dar, probabil, şi în altele, de pildă în cea în care, în drumul său spre Universitate, nu ar fi întâlnit banala maşină naţională cu doi bărbaţi în floarea vârstei la bord.

11. În lumile în care Culianu locuia/locuieşte la Chicago, aceste cărţi se numesc *Gnozele dualiste ale Occidentului*, *Călătorii în lumea de dincolo* şi *Arborele Gnozei* şi au apărut în numeroase ediţii în mai multe limbi. În lumea aceasta, adesea tradiţia numeşte unele din celelalte lumi „lumea de dincolo”, cu o metaforă accesibilă spiritelor comune, care şochează mai puţin decât ideea multitudinii lumilor.

12. Pe lângă volumele lui Ioan Petru Culianu amintite în nota precedentă, a se vedea şi H.-R. Patapievici, „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*”, postfaţă la *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Ed. Nemira, 1995, pp. 345 – 378, şi Nicu Gavriluţă, op. cit. pp. 97 – 117.

13. Joel de Rosnay, *Le Macroscope*, Paris, 1974.

14. Acum ştia formula lui Borges şi la fel de bine ştia că o inversase. De altfel, luase cu el cele patru volume de Borges pe care le avea. Unul în spaniolă, altul în franceză şi cele două selecţii apărute până atunci în româneşte.

15. „Universul (pe care alţii îl numesc bibliotecă) se compune dintr-un număr nedefinit şi poate infinit de coridoare hexagonale, cu lungi puţuri de ventilaţie la mijloc, înconjurate de prispe joase. De la fiecare hexagon se văd etajele inferioare şi superioare: la nesfârşit” – aşa îşi începea Borges *Biblioteca Babei* (ed. cit., p. 304).

Jocurile maestrului Culianu

Gabriela Gavril

1. Biografii posibile, scenarii, fantasme…

Ioan Petru Culianu pare să împărtăşească soarta personajelor sale: cu cât tentativele de a-i contura un „portret” sunt mai numeroase, cu atât imaginea sa devine mai fluctuantă, aproape contradictorie. Precum proteicul Tozgrec, unul din eroii *Pergamentului diafan*, se sustrage încercărilor de a-l cuprinde într-o formulă unificatoare, invitându-şi biografii şi exegeţii să recunoască şi să accepte multiplicitatea şi egala îndreptăţire a punctelor de vedere. Scrierile ştiinţifice, prozele livresc-esoterice se răsfrâng asupra biografiei, până la o neliniştitoare îngemănare într-o *bandă Mobius*, din care cititorul cu greu se mai poate desprinde. „Strania pendulare între literatura ştiinţifică şi cea fantastică” (Andrei Oişteanu) este însoţită, în cazul lui Culianu, de un borgesian proces de ficţionalizare a existenţei. Ceea ce numim în mod curent *viaţa*, *destinul* gânditorului se vădeşte o zonă incertă, născută din întâlnirea, suprapunerea, combinarea unor povestiri evocatoare, rememorări, amintiri inventate, scenarii plauzibile şi fantasme ale interpreţilor.

Captiv într-un joc al interpretării – după cum sugerează şi titlul cărţii sale, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu* –, Ted Anton caută să refacă traseul existenţial al profesorului şi să dezlege ecuaţia enigmatică a morţii sale. Fără a fi fost preocupat în mod special de istoria religiilor şi necunoscându-l personal pe Culianu, ziaristul american este copleşit de teoriile acestuia, dovedindu-se incapabil să discearnă între livresc şi trăit.

Citeşte existenţa profesorului ca pe un palimpsest lacunar, încercând să aplice principiile hermeneutice ale maestrului. Astfel, moartea absurdă a autorului *Gnozelor dualiste* e privită ca un *ludibrium*, o sinistră farsă renascentistă. Prin descifrarea ei, atât biograful cât şi cititorii ar putea accede la un înţeles mult mai profund, ocultaptână atunci. Autorul cărţii combină informaţii disparate, mărturii ale rudelor şi apropiaţilor, notaţii de jurnal, articole, scrisori, interviuri, construind – după cum el însuşi recunoaşte – un „portret compozit, plin de ambiguităţi şi contradicţii”. Intuind că biografia, textele ştiinţifice şi literatura alcătuiesc un *continuum*, va proceda precum Schliemann la descoperirea Troiei. Şterge graniţele între Acţionai şi non-fictional: rezumă textele ştiinţifice (destul de naiv, de altfel, fără a poseda nici cultura, nici instrumentarul critic adecvat), potriveşte detaliile plecând de la premisa că nu există cu adevărat coincidenţe şi, în consecinţă, nimic nu e întâmplător. Asumându-şi (destul de nenuanţat) demonstraţiile maestrului, Ted Anton este fascinat de tabloul virtual ce i se încheagă în minte; ar putea exista legături multiple şi ascunse între proiectele literare, frazele reamintite sau născocite de cei dominaţi de personalitatea lui Culianu, conferinţele savante şi gesturile banale sau obscure? Dacă profesorul credea şi afirma (adesea ironic) că „nimic nu e întâmplător”, atunci biograful său va aplica aproape brutal acest principiu, inventând conexiuni între evenimente fără nicio legătură evidentă, dorind să afle un sens unificator. Pare să cadă în capcana întinsă naratorului din povestirea *Căinţa târzie a lui Horemheb*: este prins într-un joc al resemnificării evenimentelor, impus, în mod paradoxal, chiar de textele lui Culianu. Curiozitatea nestăvilită a interpretului poate fi rezultatul unei subtile manipulări, iar cercetările par a fi în permanenţă orientate de jocurile mentale ale maestrului. Cu libertatea de mişcare drastic limitată, Ted Anton e pe cale să devină instrumentul prin

care, postum, gânditorul demonstrează relativitatea opoziţiei adevăr – fals, sugerând că trecutul se modifică în funcţie de proiecţiile noastre afective. Ziaristul american se trezeşte în faţa unei aporii borgesiene: voind să alcătuiască un dosar existenţial, să adune toate informaţiile, ajunge să le recreeze; ca o ironie, profesorul de literatură „non-ficţională” sfârşeşte prin a ficţionaliza realitatea şi a propune un mit.

Şi interlocutorii lui Ted Anton sunt captivi în acest joc al interpretării. Hillary Wiesner, de pildă, caută semnificaţia vieţii şi a morţii profesorului într-unul din filmele sale favorite. Ce tâlcuri ar putea fi găsite în povestea figurii virtuale dintr-un joc pe calculator care aflã calea de a evada din spaţiul bidimensional şi, după o perioadă petrecută în lumea noastră, se hotărăşte să treacă într-un „dincolo” de neînţeles pentru noi? Ce-ar putea însemna pentru Culianu acel obsedant „M-am gândit cum să ieşim de-aici”?

Alţii caută să descifreze sensurile povestirii *Intervenţia zorabilor în Jormania* şi, atraşi într-o seducătoare aventură hermeneutică, sunt uimiţi de vizionarismul lui Culianu, de precizia cu care descrie (înainte de a se fi produs) jocurile de culise ale „revoluţiei” române. Reuşise într-adevăr savantul să modeleze istoria numai prin forţa minţii sale? Cu toţii cad de acord că lecturile, întâmplările aparent banale, filmele văzute, obiectele păstrate sau dăruite ascund o ţesătură de semnificaţii secunde1. Astfel, savantul fascinat de practicile divinatorii, de tehnicile magiei şi de implicaţiile ei în manipularea psihologiei mulţimilor este el însuşi perceput ca un Mag, un „geomant”.

Figura *livrescă* a lui Culianu ajunge să fie proiectată asupra detaliilor pe care memoria martorilor (mai mult sau mai puţin creditabili) le-a selectat, producând o continuă redimensionare şi reinterpretare a lor. Astfel, un ciudat sentiment al predestinării profesorului Culianu se

insinuează în majoritatea textelor cu tentă biografică: părând a exclude orice intervenţie a hazardului, comentatorii nu rezistă tentaţiei excesului de interpretare, „ghicind” în momentele trecute fapte deja ştiute.

Semnalând câteva coincidenţe care marchează apariţia volumului *Out of this World. Otherworidly Journeys*... Andrei Oişteanu se dovedeşte ceva mai rezervat în interpretarea lor. Cu câteva zile înainte de asasinat (16 – 17 mai 1991), Culianu organizează la Chicago o conferinţă cu o „tematică premonitorie”, „Alte tărâmuri. Moarte, extaz şi călătorii în lumea de dincolo în ştiinţa contemporană”, pe 17 mai îşi anulează o programată călătorie în România, iar în ziua de 21 mai îi expediază Gabrielei Adameşteanu unul din exemplarele de semnal. Volumul ajunge la destinaţie după moartea autorului, părând „un mesaj de la călătorul în «lumea de dincolo» „2.

Să ne amintim secvenţa din deschiderea cărţii lui Ted Anton: într-o atmosferă îmbâcsită de fum, profesorul Culianu ascultă *Dirty Mind* şi le „ghiceşte” studenţilor săi. Totul pare o farsă, însă, în acelaşi timp, şi o iniţiere, un act divinatoriu. Precizia cuvintelor maestrului îi neliniştește pe tinerii derutaţi de disponibilitatea ludică şi de mondenitatea gesturilor maestrului. Este oare un ştiutor ce mimează şarlatania? Un geomant adevărat care – asemeni iniţiaţilor antinomişti – se acoperă de ridicol, se ascunde îndărătul frivolităţii? Poate fi întrevăzută aici o dorinţă de camuflare a adevăratei naturi prin îngroşarea caricaturală a trăsăturilor? Episodul poate fi contrafăcut, imaginea maestrului e cu siguranţă deformată de discipoli, de biograful său, însă tocmai devierile, modificările formelor transmit – chiar fără voia lor – unul din mesajele esenţiale ale lui Culianu: totul e un joc al minţii.

2. Culianu şi modelul Eliade.

Religia – sistem de „obiecte ideale”.

În postfaţa la monografia *Mircea Eliade* a lui Ioan

Petru Culianu, Sorin Antohi semnala existenţa unui „scenariu formativ”, a unei paradigme Eliade – Culianu, o posibilă replică la relaţia dintre Constantin Noica şi „Şcoala de la Păltiniş”. Poate că publicarea corespondenţei dintre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu va aduce lămuriri în această privinţă. Totuşi, chiar în absenţa unor astfel de repere, a fost sesizată o deosebire înseninată între cele două modele: Eliade se dovedeşte, în spiritul „Criterionului”, o prezenţă mai curând catalizatoare, în vreme ce, pentru filosoful de la Păltiniş, filosofia e o formă superioară de donjuanism. Căutarea inşilor geniali „în stare să ţină lumea în loc”, mitul Şcolii unde învăţăceii să ajungă, prin asceză spirituală, cât mai aproape de imaginea desăvârşită a maestrului îi sunt în mare măsură străine lui Eliade. Acesta din urmă se oferă, se dezvăluie cititorilor săi care, dacă au forţa necesară, sunt liberi să-i devină discipoli. În modelul paideic al lui Noica, mitul Şcolii tinde să devină, la un moment dat, chiar mai important decât individualităţile: asemeni Seducătorului lui Kierkegaard, maestrul caută să se recunoască în întregime în urmaşii săi spirituali.

Chiar dacă „una din «grilele» prin care poate fi citit destinul lui I.P. Culianu este relaţia lui cu Mircea Eliade” (Andrei Oişteanu), întâlnirea dintre cei doi rămâne în primul rând manifestarea unei structuri comune. Pentru a ne feri de exagerări (atât în direcţia surprinderii „eliadismului” lui Culianu, cât şi în cea a susţinerii desprinderii sale violente de maestrul căruia-i retează aripile la modul freudian), ar fi poate nimerit să ne amintim că *un model* este şi o „ficţiune personală” ce încarnează aşteptările şi dorinţele discipolului. Pe măsură ce structura discipolului începe să se cristalizeze, modelul cultural este demitizat (fără a presupune neapărat o pornire paricidă), eliberat de o parte din încărcătura afectivă pe care o căpătase, redobândindu-şi dimensiunile fireşti de reper cultural. De foarte multe ori, ceea ce

numim „uciderea Maestrului”, a Tatălui pare să fie doar o necesară desprindere de „ficţiunea personală”.

Pentru interpreţi, distanţarea lui Culianu de Eliade se accentuează în timp: viziunea eliadiană lipsită de o metodologie explicită i se pare vulnerabilă tânărului istoric al religiilor (care deja şi-a definit vocea personală). În vreme ce H.-R. Patapievici se mulţumeşte să distingă între „primul Culianu” (până în 1986) şi „ultimul Culianu” (după 1986), luând ca reper dispariţia lui Eliade, un alt comentator al operei lui Culianu este chiar tentat să (psih) analizeze relaţia dintre cei doi istorici ai religiilor, descoperind „însemnele” unui „paricid mascat”[10].

O sugestie extrem de interesantă privind evoluţia intelectuală a lui Culianu (în care momentul 1986 este, desigur, unul semnificativ, dar fără a marca o ruptură violentă) întâlnim într-un comentariu al lui Moshe Idel. Pentru acest autor, „unul dintre reperele sigure pentru înţelegerea evoluţiei spirituale a lui Culianu, prezent în cele mai mature formulări ale noilor sale teorii de interpretare a religiei, îl găsim în introducerea la versiunea engleză a cărţii sale *The Tree of Gnosis* (*Arborele gnozei*). Ea constituie atât o nouă fază în gândirea sa, cât şi o întoarcere sofisticată la unele elemente de ştiinţă mistică pe care Culianu dorea s-o studieze la începutul vieţii sale”[11]. Indirect, Moshe Idel respinge ideea că autorul *Gnozelor dualiste* s-ar fi depărtat *la un moment dat* de maestrul său, sugerând că diferenţele dintre cei doi au existat dintotdeauna, „ultimul Culianu” înglobând într-o complexă construcţie teoretică intuiţiile perioadei sale de început. Potrivit lui Moshe Idel, în opera lui Culianu poate fi sesizat un interes constant pentru temele cabalistice, culminând cu teoria combinatorie aplicată gnosticismului. Privind fenomenele religioase

10 Fantasmele primelor proze

11P rozele de tinereţe, dintre anii 1967 şi 1971 (risipite prin reviste sau

drept variabile ale unui sistem combinatoriu (unele actualizate, altele rămase virtuale), „ultimul Culianu” se îndepărtează de axiologia eliadiană. Gânditorul îşi concentrează acum atenţia asupra complexităţii universului şi a modului în care este el creat, iar nu asupra modalităţilor de a-l percepe: dincolo de diversitatea fenomenelor există un sistem, un set de reguli în funcţie de care se produc transformările numite de noi întâmplări, „istorie”.

Căutând să depăşească fenomenologia religioasă (de care uzează, printre alţii, Mircea Eliade) ce pune în mişcare „arhetipuri” jungiene, rămase în subconştientul colectiv, Culianu propune o înţelegere diferită a religiei: ceea ce în mod curent considerăm un ansamblu heteroclit, o multitudine de manifestări divergente, se dovedeşte a fi „o combinaţie de «obiecte ideale»”. Definite ca sisteme „fractalice”, „obiectele ideale” pot produce infinite variaţii şi, în consecinţă, infinite posibilităţi. Astfel, fenomene disparate, divergente, precum dezbaterile cristologice sau cele trinitare, pot fi considerate soluţii egal de false sau adevărate ale unui sistem fractalic. Acolo unde noi percepem numai manifestări discontinue, contradictorii (precum locuitorii tărâmului imaginat de Edwin Abbott), Culianu presupune existenţa unui sistem ce tinde să-şi epuizeze combinaţiile. Sistemele pot interacţiona între ele, pot cunoaşte nenumărate metamorfozări: de aceea, clasificările şi etichetele rigide se dovedesc inutile. Considerate drept sisteme diferite – argumentează Culianu creştinismul şi gnosticismul sunt „transformări (deformări) ale unuia în celălalt, prin urmare perspective asupra (şi înăuntrul) aceluiaşi sistem”[12]. Metoda combinatorie

---

12c uprinse în volumul Arta fugii, predat la Editura Eminescu şi pierdut din pricini încă neclare) dovedesc o incredibilă definire, încă de la 16-17 ani, a unei structuri personale. Reperele esenţiale există deja aici, iar evoluţia ulterioară va fi în special una în sensul consolidării lor. într-un text publicat în numărul din 9 ianuarie 1994 al Adevărului literar şi

propusă de Culianu este o replică dată fenomenologiei religioase şi distincţiilor axiologice cu care aceasta operează. Spre exemplu, imaginea lui Crist preferată de biserică nu este decât una din manifestările sistemului, la fel de (ne) îndreptăţită precum cele ale gnosticilor.

Dacă Noica se doreşte un model infailibil, Eliade îşi asumă (sau este perceput astfel de mai tânărul său confrate) rolul de călăuză prin labirintul cunoaşterii: este – scrie Culianu în monografia sa – un „mistagog”, un „născocitor de mistere”. Culianu nu pare să fi fost vreodată atât de copleşit de imaginea maestrului său, încât să simtă nevoia răzvrătirii împotriva tatălui dominator: structura sa, conturată încă de foarte devreme, l-a ferit atât de reproducerea întocmai a modelului, cât şi de revolte „paricide”.

tonului, seriozitatea celor scrise dădeau impresia de autor deja format, care nu-şi are locul nicidecum la Poşta redacţiei, ci încearcă doar vigilenţa poetului. Într-adevăr, parcurgând cele două scrisori reproduse, nu se poate să nu fii uimit de maturitatea şi eleganţa stilului, de autoironia autorului lor, dublate de afirmarea calmă a propriei valori.

Schiţele, poemele în proză şi povestirile publicate în această perioadă par să conţină germenii întregii gândiri a lui Culianu. Opera autorului *Gnozelor dualiste* se dezvoltă numai în mod aparent în sensul unor noi teritorii, presupunând mai curând o construcţie plecând de la datele existente în textele de debut. S-au observat deja corespondenţele dintre prozele de tinereţe şi cele cuprinse în volumul *Pergamentul diafan*; mai surprinzătoare însă este detectarea în aceste prime încercări a unor obsesii, a unor nuclee esenţiale pentru opera ştiinţifică de mai târziu.

Într-o proză – inedită – din 1970, intitulată *Jucătorul*

---

artistic, Geo Dumiterscu mărturiseşte că scrisorile lui Io(a)n (Petru) Culianu îi treziseră, la vremea respectivă, bănuiala că ar fi nişte „farse". Siguranţa

de zaruri, apar motive ce vor fi regăsite în *Pergamentul diafan*, dar şi în *Eros şi magie în Renaştere*: oglinda, memoria, arta combinatorie. Una din secvenţele subliniate în text – „Eu cel care eram sunt mort. Acest mort era nebun”. – trimite cu gândul la paradoxala ieşire din cercul strâmt al eului, la eul care se impersonalizează, ajungând la stadiul de fiinţă-nefiinţă, „mort-viu”, precum Acteon-ul din poemul lui Giordano Bruno. Acesta îşi pierde toate atributele de până atunci, dispărând ca eu, dar continuând să existe în mod paradoxal, ca „mort în viaţă”. Un alt text din 1968, *Imaginaţi armata în Golf*, propune o succesiune de imagini proiectate de o instanţă ludică ce „aminteşte” gratuitatea jocurilor magicianului. Viitorul devine o convenţie, încetează în fapt să mai existe: a fost înlocuit de actualizarea, de proiectarea unor fantasme concepute (precum scheletele sonore ale Maestrului Sunetului) în mintea instanţei ludice. În cele din urmă, se instituie o confuzie temporală, anulându-se graniţele dintre trecut, prezent şi viitor. Privirea naratorului care-şi etalează omniscienţa înregistrează imagini devenite reversibile. Dar nu este această postură de privitor „ca la teatru” semnul depărtării Marelui Manipulator de lumea iluzorie? Părând a sugera un exerciţiu aproape urmuzian, titlul povestirii *Imaginaţi armata în Golf* invită la intrarea într-un univers posibil, produs de jocurile minţii.

Dar poate obsesia irealizării realităţii, părăsirii timpului comun pentru a pătrunde în altul construit, imaginat, se observă cel mai bine într-un mic text publicat în 1969 în revista *Cronica*. Sesizând latura iluzorie a ceea ce trece drept realitate, naratorul dublează timpul obişnuit, convenţional („al tuturor”) cu un timp creat, o ficţiune posibilă ce deschide calea combinării fantasmelor. Una din secvenţele textului este foarte aproape de imaginea desprinderii iniţiatului de trupul său sau de cea a topirii stăpânului sunetului în propria-i operă: „Ajuns afară îşi reîncepu mişcarea în timpul altora, *aproape spirit*,

aproape imaterial, privind din timpul său obiectele cu maximul detaşării...” (s. n, G.G.).

4. Memoria lumii de smarald

Pergamentul diafan6 este un roman travestit: pentru a-i descoperi continuitatea, cititorul trebuie să treacă dincolo de aparenţa unui discurs ştiinţific, obsedat de reproducerea documentului (să fie şi o intenţie parodică aici?) şi să depăşească fragmentarea de suprafaţă a cărţii. Multiplicând semnele unei pretinse rigori ştiinţifice, paratextele fictive, uzând cu ostentaţie de artificiul „manuscrisului găsit” (primit sau pierdut, distrus, transcris, compilat), textele mimează cu o seriozitate ipocrită discursul erudit. Ficţiunea îmbracă hainele sobre ale non-ficţiunii, se ascunde îndărătul unor pseudoarticole (uneori polemice), false rezumate, prefeţe, traduceri cu pretenţii de maximă „fidelitate” faţă de un original dispărut. Personajelor li se rezervă postura umilă de scribi, cititori pasionaţi de detalii tehnice. Eruditi sau aproape ignoranţi, ei par să rămână la umbra documentelor, mulţumiţi să le transcrie menardian. Memoria, iar nu imaginaţia devine trăsătura lor esenţială. Scrisul se pretinde a fi ştiinţifico-utilitar (voind parcă să izgonească imaginaţia, invenţia), limitat la rezumarea, consemnarea evenimentelor: atunci când nu reproduce, cel care scrie nu se poate avânta prea departe de condiţia de cronicar. Creaţia (pe care nu şi-o asumă mulţi din eroii *Pergamentului diafan*) e rezervată numai iniţiaţilor, celor conştienţi de pericolul ce însoţeşte orice încercare de a însufleţi modelele mentale (în fapt, lumile posibile). Atunci când modelele încep să prindă consistenţă, fiinţa creatorului se va fi consumat deja, va fi intrat în „stare de joc”. Pentru personajele obişnuite, scrisul pare să rămână un act de consemnare sau transcriere, străin de dorinţa de a dubla realitatea, de a-i face concurenţă Marelui Creator. „Acum treisprezece ani” – avertizează unul dintre personajele-scrib – „mi-am scos mai multe pagini de note

înghesuite după acest document, *pe care mă voi mărgini să le transcriu aici fără a adăuga nimic*” (s. n, G.G.).

Volumul cuprinde un curios manuscris al tradiţionalistului profesor H., fragmente dintr-o cronică siriacă, însemnări după un manuscris dispărut dintr-o bibliotecă olandeză, un articol al unei dr. Morales, un pretins reportaj, un scurt comentariu la fictiva carte a nu mai puţin fictivului scriitor din imaginata Jormanie, cea de curând ieşită de sub dominaţia Imperiului Maculist. Voci şi timpuri diferite par puse laolaltă numai datorită hazardului şi capriciilor unui cititor precum Ioan din Cappadocia (la prima vedere, o replică la autodidactul sartrian), pentru care operele pot fi citite şi recitite („descoperise că nu reciteşti niciodată aceeaşi carte”) în orice ordine, fără a ţine nici măcar cont de succesiunea părţilor unei scrieri mai ample, de logica organizării lor.

După ce schiţează traseul biografic al naratorului, întărind astfel convenţia nonficţionalităţii, „Cuvântul înainte” al romanului dinamitează însăşi ideea de individualitate: în depozitul infinit al colecţiei de smaralde, eul se pulverizează în identităţi multiple, memoria personală devine locul întâlnirii, combinării tuturor amintirilor posibile. „Pentru o clipă” – se aude vocea naratorului –, „am avut impresia distinctă de a fi fost oarecum colecţionarul acelor smaralde, multiplii lor proprietari legaţi între ei prin relaţii complexe de schimb, ca şi cei care le fabricaseră. Atâtea memorii diferite începură deodată să funcţioneze în mine însumi, încât îmi pierdui orice identitate” 7. Putând pătrunde în oricare dintre lumile posibile din memoria infinită a smaraldelor, eul cuprinde într-o simultaneitate stranie experienţe şi epoci diferite, fiind fiecare dintre ele şi toate împreună, impunând o paradoxală egalitate între *unic* şi *multiplu*, între *nimic* şi *totalitate*. Din perspectiva infinităţii eului şi a memoriei se cuvine citit *Pergamentul diafan*: diferenţele dintre actori se dovedesc iluzorii, experienţele depozitate

în smaralde sunt ale unuia şi ale tuturor, raporturile temporale şi cauzale lasă locul unei neliniştitoare simultaneităţi. O frază leimotiv, ce aminteşte de *Lighea* lui Lampedusa, sugerează că, dincolo de dicontinuitatea de suprafaţă, secvenţele lac parte dintr-un sistem bazat pe anumite reguli de combinare: au fost actualizate doar unele dintre ele, celelalte rămânând ca virtualităţi.

Mă întorc la povestea lui Ioan din Cappadocia (a cărui existenţă devine, în ciuda citatelor referinţe sau, poate, tocmai datorită lor, problematică) 8: „sistema încâlcită şi abisală” a acestui personaj propune un joc combinatoriu, „distrugerea tuturor cugetărilor printr-o succesiune de opţiuni”. Dacă zăbovim asupra fragmentelor următoare, descoperim o descriere destul de precisă (şi neliniştitoare) a unui „sistem fractalic” şi a variaţiilor care dau naştere universurilor posibile – „lumile care au fost (sau nu au fost) şi care vor fi (sau nu vor fi)”. Însăşi condiţia personajului care a existat sau nu, ar putea sau nu să fie, este un semn şi un rezultat al „sistemei”: de aceea, spuneam, numai la prima vedere Ioan din Cappadocia pare a fi un autodidact de felul celui sartrian. „Lectura” sa dezordonată (în raport cu viziunea comună, orientată de o anumită percepţie a temporalităţii) caută să reproducă „ordinea secretă” a sistemului. Tratând oamenii „ca pe nişte cărţi”, personajul-cititor (pentru care totul este „scris”) îi priveşte în simultaneitate, ca pe nişte posibilităţi cuprinse într-un „depozit”, o „bibliotecă”, aşteptând să fie cândva (sau poate niciodată) scoase din latenţă. Istoria e (borgesiană sugestie) o „carte” cu o structură variabilă şi autori posibili, întâmplători (noduri ale unei reţele invizibile, „fragmente dintr-un *puzzle* universal”): „Celelalte capitole ale aceleiaşi «cărţi» pot fi scrise (sau nu) la orice moment întâmplător de o cântăreaţă dintr-un bordel din Alep, de un bătăuş dintre cei mai crânceni sau de un troglodit” 9.

De mai multe ori, în *Pergamentul diafan* sunt citate

opere posibile, alături de nenumărate tratate uitate de teologie ale lui Ioan din Cappadocia sau de un volum al lui Umberto Eco, într-o ediţie nedestinată comercializării. Neavând altă consistenţă decât cea oferită de comentariile mai mult sau mai puţin lacunare ce le însoţesc, tomurile pomenite capătă un statut ontologic ambiguu, existând precum „scheletele sonore” ale Maestrului Sunetului. Inventarea de informaţii bibliografice (amintind de proiectul flaubertian) transformă totul într-un joc derutant, ce depăşeşte distincţiile între adevăr şi fals, existent şi non-existent.

În „colecţia de smaralde” (ca depozit infinit), dijnn-ul cu păr roşcat Mekor Hayyim (încă model trăitor în mintea lui Al. Kândi), Miss Emeralds, Alicia H., Zeiţa Tara sunt variaţiile unui sistem care pătrunde, dintr-o altă dimensiune, în universul tridimensional, tulburându-l. Apariţii intermediare, Miss Emeralds şi Alicia H. dovedesc o stranie ubicuitate, dând naştere la comentarii contradictorii. Par a fi rodul unui delir adolescentin sau, dimpotrivă, sunt asociate cu figuri diferite şi istorii incredibile. Celor trei dimensiuni cunoscute li se adaugă o alta, dincolo de vis sau trezie, în care se poate produce întâlnirea cu „străina” fără articulaţii, ca o învolburare, ca un „foc blând”. Gustul de sare de mare, culoarea verzuie, smaraldul zărit de Căutătorul Adevărului, Golful Smaraldelor din povestea lui Tozgrec sau ochii verzi ai preafrumoasei *squaw*, precum Câmpiile de Smarald, sunt semnele risipite ale sistemului camuflat de (dar şi manifestat prin) povestirile particulare.

Piatră a lui Hermes şi/sau căzută de pe fruntea lui Lucifer, simbolizând Graalul încredinţat lui Adam în Paradis şi pierdut în urma păcatului originar, smaraldul are o simbolistică ambivalenţă: concentrează atât forţele malefice cât şi pe cele benefice, fiind în egală măsură semnul creaturilor infernale şi al Dumnezeului creştin (potrivit Sfântului Ioan, imaginea divină este precum „o

viziune de smarald”). Metafora „colecţiei de smaralde” ce sugerează existenţa unui „discours sousjacent” 10 este şi o capcană întinsă interpretului invitat să se istovească inventariind semnificaţiile contradictorii ale pietrei verzi. Şi totuşi, am spune, aceste „sensuri secunde”, produse de jocuri erudite şi de intersectarea unor traiectorii hermeneutice labirintice, nu fac decât să obnubileze un alt sens ce înglobează şi rătăcirile comentatorilor şi excesele de interpretare şi trezirea, ieşirea dintr-o capcană şi, probabil, intrarea în alta. Precum Alergătorul tibetan din „povestirea” cu acelaşi nume, opera poartă mai multe sensuri: unele „erudite” pe care le dezvăluie cu prefăcută greutate cititorilor săi, oferindu-le satisfacţia descoperirii unor importante căi de acces şi un altul, ce s-ar putea referi la condiţia sistemului ce generează textele şi interpretările deopotrivă.

Erudiţia „terifiantă” din opera ştiinţifică, dar şi din proză, conturează un univers ce-şi ademeneşte cititorul prin seducătoare perspective, pentru a-l înghiţi mai apoi. „Nu ştiu ce cred alţi cititori ai lui Culianu” – mărturiseşte Ştefan Afloroaei –, „dar senzaţia mea a fost mereu că nu poţi pătrunde în ceea ce descrie el, e ceva ce pare complet închis – iar dacă reuşeşti să ai acces, îţi dai seama că nu mai afli ieşiri” 11. Să ne amintim că o scurtă secvenţă din *Pergamentul diafan*, cu un titlu semnificativ, *Jocul de smarald*, surprinde pătrunderea jucătorului în lumea de dincolo de „frontiera de smarald”, pe care o inventează pe măsură ce o cunoaşte (sau o cunoaşte pe măsură ce o inventează), ajungând să se confrunte cu ea. Cel care trece graniţa de smarald îşi pierde, treptat, braţele, vederea, până se contopeşte cu lumea ce nu cunoaşte „nici în afară şi nici înăuntru”: „Totul a început ca un joc. S-a terminat ca un lucru familiar, jucătorul însuşi făcând parte din jocul de smarald”. În *Cursa de şoareci a Doctorului Mayow*, naratorul aflat iniţial în postura de martor, recenzent, ajunge el însuşi (ca într-o cunoscută parabolă chineză)

prins în capcana pe care o analiza, aparent numai din punct de vedere ştiinţific. Cine e personajul? Un şoarece visându-se savant sau un savant trăind/visând existenţa unui şoarece prins în diabolica şi inutila cursă? Cel care rezumă manuscrisul lui Samuel van Haeren şi reproduce povestea *Conspiraţiei sufletelor indienilor* devine – în ciuda dorinţei sale de a rămâne la pura erudiţie – una din victimele „conspiraţiei”: se metamorfozează în chip neobişnuit12, iar visele îi sunt bântuite de o frumoasă *squaw*, care-l eliberează de dimensiunea sa umană, pregătindu-l pentru cucerirea lumilor posibile.

Transcrierea, citarea nu sunt îndeletniciri inocente, lipsite de pericole: copistul este înghiţit de ceea ce credea a fi doar o „lume ficţională” sau o simplă demonstraţie ştiinţifică. Sau, poate, abia atunci i se revelează absenţa oricărei distincţii ontologice între universurile multiple şi faptul că „porţile dintre lumi, care sunt în număr infinit, uneori sunt prost închise”. Deschizând calea unor posibilităţi combinatorii nelimitate, copierea „generează o reacţie în lanţ care scapă de sub controlul copistului” 13.

Mizând pe convenţia non-fictionalităţii, Culianu introduce o ambiguitate neliniştitoare: dacă ficţiunea capătă aparenţa textului ştiinţific, atunci nu cumva construcţiile monumentale, erudite, ar putea camufla o irepresibilă pornire ludică? Parcă obosit de figura enciclopedistului, a eruditului, autorul caută să scoată la iveală relativitatea oricărui demers ştiinţific. Să ne amintim că, în introducerea *la Arborele gnozei*, Culianu pomenea convingerea lui Einstein că „imaginaţia, visul şi viziunea, cu toate că sunt dezavuate de savanţi, joacă în teoriile ştiinţifice un rol precumpănitor asupra celui al simplei abordări raţionale”. Verva parodică e doar parţial temperată de solemnitatea şi sobrietatea afectată a textului: denudarea procedeelor şi trecerea lor în deriziune transformă romanul travestit într-o oglindă aşezată ironic (şi autoironie) în faţa operelor ştiinţifice.

Note

1. Pe urmele lui Ted Anton, Nicu Gavriluţă combină şi el detalii biografice: inelele oferite de Culianu, statueta de smarald de pe biroul învăţatului, gesturile de cavaler medieval devin nişte piese importante în acest *puzzle*. Comentatorul îşi însuşeşte cu destulă uşurinţă punctul de vedere al unui protagonist sau versiunea oferită de biograful american. Pomenind întâlnirea tânărului istoric al religiilor cu Hillary Wiesner, notează: „A fost o întâlnire destinată, dintru început şi permanent consumată sub semnul misterului” (Nicu Gavriluţă, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*. Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 136).

2. Andrei Oişteanu, *Ioan Petru Culianu – un călător în lumea de dincolo*, prefaţă la Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, p. 24.

3. Nicu Gavriluţă, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*. Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 150.

4. Moshe Idel, Prefaţă la Nicu Gavriluţă, op. cit.

5. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*. *Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere din limba engleză de Corina POpescu, Editura Nemira, 1998, p. 42.

6. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan*. *Ultimele povestiri*, Editura Nemira, Bucureşti, 1996.

7. *Idem*, p. 9.

8. „Volumul conţine şi un tablou sinoptic al vieţii lui Ioan din Cappadocia ce nu excelează prin concizie şi *unde nu se citează nicio sursă*” (s. n, G.G.), *idem*, p. 165.

9. *Idem*, p. 169.

10. Ioan Pentru Culianu, *Studii româneşti I*, Traduceri de Corina Popescu şi Dan Petrescu, Editura Nemira, 2000, p.12.

11. O „mathesis universalis” (dezbatere despre viaţa şi opera lui Ioan Petru Culianu), Addenda la Nicu

Gavriluţă, Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale. Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 171.

12. „De foarte multă vreme simt că falca mea îşi schimbă forma, că baza de articulaţie pe care am moştenit-o de la mai multe generaţii de greci şi de est-europeni se modifică imperceptibil, că faţa îmi devine oblongă, iar gesturile nu-mi mai sunt aceleaşi” (*idem*, p. 84).

13. Al. Călinescu, *Interstiţii*, Editura Polirom, Iaşi, p. 20.

Ioan Petru Culianu şi mitanaliza

Ileana Mihăilă

Asistăm, în ultimul timp, la un fenomen cu multiple ecouri în diverse domenii ale istoriei culturii: o reevaluare, din perspectivă modernă, a esoterismului şi a ştiinţelor oculte, a întregii tradiţii care s-a dezvoltat în jurul acestei alte modalităţi de interpretare a existenţei. Chiar dacă o lungă direcţie raţionalistă (ale cărei origini urcă până la Aristotel) a privit-o cu neîncredere, mergând până la o combate prin procedee deosebit de severe câteodată (mai cu seamă în epoca post-renascentistă), ea nu a încetat să exercite o remarcabilă forţă de fascinaţie. Faptul că cercetarea actuală se apleacă cu un deosebit interes asupra acestei adevărate „pete albe” pe harta devenirii noastre culturale oferă o deschidere remarcabilă asupra domeniului literaturii, atât din punct de vedere teoretic, cât şi din interior, în însăşi practica scriiturii.

Câteodată, de altfel, aceste două modalităţi de lucru aparent opuse au fost conjugate în ansamblul creaţiei unor cercetători de primă mărime, precum Mircea Eliade, Umberto Eco şi Ioan Petru Culianu, cu rezultate deosebit de interesante. Prezentarea unui asemenea demers, situat în perspectivă intertextuală, i-ar putea determina mai bine valoarea teoretică şi aplicativă. Să ne întoarcem la începutul anilor ’80, dominaţi încă de experimentul structuralist în interpretarea textului literar. Una din formele de contestare ale supremaţiei acestui model, bine

construită, de altfel, pe baza unei remarcabile tradiţii, cu rădăcini inclusiv în cultura română, şi nelipsită, după cum se va vedea, de o frumoasă deschidere, era – pentru a folosi denumirea creată de unul dintre cei ce i-au exploatat posibilităţile interpretative, fundamentând-o totodată teoretic – *mitanaliza*.

Termenul apare, precum se pare, pentru întâia oară sub pana autorizată a lui Gilbert Durand. El însuşi va mărturisi că îl construise luând drept model numele psihanalizei. (în acelaşi mod, ruda sa apropiată, *mitocritica*, va fi fost inventată prin anii ’70, iar numele ei, creat prin analogie cu psihocritica – termen utilizat de Charles Mauron în 19491). Câţiva ani mai târziu2, Ioan Petru Culianu, care, la acea vreme, era pe cale de a-şi face un nume în calitate de istoric al religiilor, îl recreează pe cont propriu, fără să facă nici cea mai mică aluzie la vreo atestare a sa anterioară în critica franceză sau altundeva. În schimb, se va referi la utilizarea termenului de *mitocritică* – în exact sensul pe care el însuşi îl dădea *mitanalizei* – de către mai vârstnicul său confrate şi conaţional Adrian Marino, într-o carte care tocmai îi apăruse acestuia din urmă în Franţa3. (Ca să fim cinstiţi, această confuzie terminologică persistă până în zilele noastre. Ei i se mai adaugă şi această bifurcare a sensului pe care ne-o propun textele lui Ioan Petru Culianu şi pe care va trebui, de-aici încolo, s-o luăm în consideraţie, întrucât ale sale „exerciţii de mitanaliză”, risipite până acum în publicaţii din lumea întreagă, au fost în sfârşit reunite într-un volum4.)

În textul teoretic cel mai amplu pe care Culianu îl dedică definirii acestui nou termen, şi anume în introducerea la un amplu studiu dedicat prozei eminesciene5, el o definea astfel: „un demers practic ce consistă în descoperirea miturilor latente în interiorul textului literar şi interogarea lor în vederea stabilirii câtorva posibile [interpretări] între multiplele înscrise în

aura lor semantică. (...) Teoria sa este simplă: ea afirmă că literatura conţine un anumit material mitic, pe care este de datoria cercetătorului să-l scoată la lumină”. În acelaşi studiu, Culianu stabileşte o anumită continuitate între propriile sale cercetări în această direcţie şi cele ale lui Mircea Eliade, mai cu seamă cu frumosul studiu al acestuia *Insula lui Eutanasius* (1943), pe care-l şi reproduce în acelaşi volum, cu acordul autorului, traducându-l el însuşi în franceză[6]. Ar fi putut cita şi alte articole ale lui Eliade, din aceeaşi perioadă, în care este aplicată aceeaşi metodă de analiză, cum este cazul *Comentariilor în jurul legendei Meşterului Manole*[1], unde ea este aplicată într-o perspectivă comparatistă, pe întreg corpusul de variante ale acestei legende (române, sârbă, bulgară, greacă); dar Culianu, pentru a dovedi valoarea teoriei sale, consideră pentru moment mai interesantă aplicarea ei asupra unor opere literare culte, mai puţin susceptibile de a fi purtătoarele unor semnificaţii mitologice decât creaţiile folclorice.

Ar trebui să subliniem aici că, şi pentru Gilbert Durand, acelaşi Mircea Eliade era cel ale cărui cercetări deschiseseră, într-o anume măsură, această nouă perspectivă asupra literaturii moderne; în *Introducerea* la volumul său citat mai devreme, el declara: „Mircea Eliade a formulat cel dintâi, clar, ipoteza după care povestirile noastre culturale şi, în particular, romanul modern, sunt reinvestiri mitologice mai mult sau mai puţin mărturisite” [8]. Influenţei marelui cărturar român, Gilbert Durand îi adaugă, în ceea ce-l priveşte, pe cea a lui C.G. Jung şi a cercetărilor acestuia asupra arhetipurilor şi a imaginilor arhetipale; pe baza acestor două linii se va fi construit, după propria sa declaraţie, această nouă metodă de abordare a textului literar, mitocritica, pe care o va defini, de altfel, drept o „prelungire a Noilor Critici” literare şi artistice, manifestate în acei ani ca o încercare de a depăşi, integrându-l, în ultimă instanţă, „triedrul”

cunoştinţelor asupra literaturii, înălţat pe fundamentele pozitivismului şi ale marxismului, pe de o parte, iar pe de cealaltă parte, pe critica de sorginte psihologică/psihanalitică şi pe demersul structuralist, cărora li se adaugă „entităţile simbolice coordonate într-o povestire sau «mit» care constituie lectura şi nivelurile ei de profunzime” 9. În căutarea *mitemelor* (unităţile minimale dotate cu semnificaţie mitică), mitocritica îşi propunea să scoată în evidentă în mod „patent” sau „latent” manifestarea acestor miteme într-un text dat (textul unui autor sau hipertextul unei epoci). Derivată mai mult sau mai puţin din ea, mitanaliza „clasică” (aşa cum apare la G. Durand, J. Hillman, Y. Durând, Claude Lévi-Strauss sau D. Zahan) ar putea fi definită ca o „metodă de analiză ştiinţifică a miturilor pentru a extrage din acestea nu doar sensul lor psihologic (…), ci şi sensul sociologic (…). Mitanaliză care mai întâi lărgeşte câmpul individual al psihanalizei, pe urmele operei lui Jung şi, depăşind reducţia simbolică simplificatoare a lui Freud, se sprijină pe afirmarea «politeismului» (M. Weber) pulsiunilor psihicului” 10.

De altminteri, în acea perioadă, modelul Eliade putea genera forme similare de analiză a textului literar; chiar şi în ţară. Deşi cu nespusă dificultate, şi în tiraje adesea confidenţiale, lucrările sale erau, din când în când, publicate; în lipsa traducerilor, circulau adesea ediţii în limbi străine, mai cu seamă în franceză, ceea ce explică continuitatea raportării la lucrările sale în mediile literare româneşti în anii ’70—80. (Nu acelaşi era statutul lui Ioan Petru Culianu: întrucât părăsise de curând, şi fără forme legale, România, numele său nu putea fi nici măcar citat, iar lucrările sale nu aveau să pătrundă în cultura căreia îi aparţineau, de drept şi de fapt, decât abia în deceniul următor. Iată de ce nici nu întâlnim, nici nu puteam întâlni, referiri la cercetările sale în domeniu din acea epocă.) Tentaţia pe care o naştea această modalitate de interogare

a textului era atât de mare, încât se regăseşte chiar şi într-unul din articolele pe care le-am publicat eu însămi în acei ani, *Actualizarea referenţialităţii mitice în opera lui Cinghiz Aitmatov11*, o prezentare a felului în care sunt retopite în trama romanului *o zi mai lungă decât veacuol* mituri arhaice, văzute prin prisma impactului lor încă puternic asupra omului contemporan. Era, la urma-urmei, o formă mai mult sau mai puţin subtilă de evadare din modelul de gândire marxist-leninist, de subliniere a continuităţii, la „omul socialist”, a modului de interpretare a universului prin prisma miturilor. Articolul respectiv începea cu o pledoarie *pro domo* foarte apropiată, în fond, de teoria lui Culianu din aceeaşi perioadă: „Studierea fenomenului literar actual relevă interesul special trezit de recuperarea valorilor originare prin studierea miturilor şi a tradiţiilor. (...). Ea se dovedeşte a fi deosebit de fecundă în cadrul literaturii, acest câmp deschis, menit întâlnirii dintre creator, receptor şi realul transformat în text literar. (...) Decodarea realităţii prin intermediul sistemului miturilor răspunde, de fapt, necesităţii de a găsi o «cheie» care să transforme universul într-un «limbaj» inteligibil”. Precum molierescul Domn Jourdain, făceam mitanaliză – şi nu ştiam!

Ideea era prezentă şi în studiul lui Ioan Petru Culianu: „Acest material [miturile latente în textul literar] reprezintă «faptele». Teoria nu se opreşte aici. Ea continuă prin afirmaţia că, din moment ce aceste «fapte» există, ele trebuie să *semnifice* ceva” 13. În epoca în care îşi contura astfel discursul teoretic, în partea introductivă a studiului său asupra nuvelei eminesciene *Cezara*, Ioan Petru Culianu avea deja în spate doisprezece ani de când redactase prima sa mitanaliză, terminată în 1973 şi apărută doi ani mai târziu14. (Ceea ce face din el, de altfel, un perfect contemporan al lui Gilbert Durand în această direcţie, fie că o numim mitanaliză, fie mitocritică!) Iată şi începutul acestui articol, în care deja perspectiva teoretică începea

să se coaguleze: „În paginile care urmează nu este vorba despre legitimitatea unei critici literare din punctul de vedere al istoriei comparate a religiilor. Ne vom mulţumi să semnalizăm că acest punct de vedere este uneori necesar şi, chiar în cazul în care nu apare defel folositor, poate deschide cercetării literare orizonturi în întregime noi. Există o literatură care nu va fi înţeleasă fără o raportare la fenomenele şi credinţele care au generat-o sau care sunt reflectate în ea, reduse la o funcţie literară”.

Deja în acest articol, Culianu critică „infinitatea de studii” care, plecând de la premisele psihanalizei, se opresc, în marea lor majoritate, la detectarea „complexelor recurente”, în loc să aibă „curajul de a se aventura în lumea simbolurilor transpersonale”. Într-un articol din 1972, Gilbert Durand protesta şi el, cu eleganţă, împotriva extinderii cam abuzive a termenului de *mit* în formula *mitului personal*, atât de dragă lui Charles Mauron, cerând ca mitocritica să se ocupe de „mitul primordial, impregnat de moşteniri culturale, care integrează obsesiile şi însuşi mitul personal”, rezervând deci denumirea de mit „pentru ceea ce implică într-adevăr numinozitatea ultimă” 15.

Demersul propus aici de către Culianu are, desigur, puncte de contact cu studiile mitocritice/mitanalitice care tocmai începuseră să se practice în cadrul culturii franceze (dar care rămăseseră încă destul de necunoscute lumii occidentale, din moment ce el ţine să sublinieze într-unul din articolele deja citate uluirea universitarilor printre care îşi desfăşura la acea vreme activitatea, când auzeau de preocupările sale pe acest subiect16; de unde şi necesitatea pe care o resimţise de a introduce în circulaţie, în propria sa traducere, eseul lui Mircea Eliade mai sus menţionat, ca punct de referinţă). Este însă de asemeni evident că cele două persepective denumite ambele *mitanaliză* nu se suprapun integral, în primul rând, Ioan Petru Culianu se detaşează de două din cele trei direcţii de la care se revendică Gilbert Durand (structuralismul şi

psihanaliza arhetipală) printr-o critică a lor adesea feroce, demolându-le eforturile de aparenţă ştiinţifică printr-o foarte riguroasă aplicare a logicii lui Karl Popper chiar asupra premiselor lor teoretice. Apoi, după ce-şi expune opiniile asupra „lipsei lor de consistenţă din punct de vedere epistemologic” 17, stabileşte punctul de plecare al propriei sale metode de analiză textuală nu „ca majoritatea metodelor moderne – în lingvistică, ci în istoria religiilor, disciplină care se ocupă, între altele, de producerea şi împletirea miturilor între ele”. „Funcţia primă a mitanalizei ar fi de a discerne structurile mitice prezente într-o operă literară, pentru a ajunge la un inventar mitologic care, la rândul lui, formează un punct de plecare în interpretarea psihosociologică a unui corpus de texte produse de acelaşi autor” 18. Scopul unui atare demers este tocmai scoaterea în evidenţă a unui sens superior, a unei valori simbolice ascunse sub aparenţele textului literar: „Ca un produs literar să fie constant citit, în spaţiu şi în timp, trebuie ca datele «realiste» *să se transforme în date simbolice*, singurele capabile de a suscita interesul cititorului” 19.

Această preocupare se dovedeşte a fi însă în perfectă concordanţă cu concluziile unuia dintre cei mai serioşi cercetători actuali ai istoriei esoterismului, Pierre A. Riffard. La începutul amplei sale lucrări dedicate acestui subiect, el îi defineşte astfel *specificitatea*: „Chiar dacă natura n-ar avea niciun sens, omul îşi pune permanent problema sensului – ceea ce este revelator. Oare problema sensului nu are, nici ea, niciun sens? (…) Lumea are ceva de spus, chiar dacă nu ştim nici dacă vorbeşte, nici despre ce, nici cui. (…) Nu putem să nu căutăm legături între lucruri «în mod obiectiv» independente. (…) Omul stă la pândă, căutând semnificaţii în interiorul semnelor, asemenea vânătorului încordat care ascultă să vadă dacă zgomotul vine din închipuirea lui sau anunţă tigrul”. Concluzia se detaşează cu claritate: „Esoterismul, asta

înseamnă: să mergi până la capătul gândului tău, pentru a te regăsi în miezul lui, şi iarăşi, să te arunci dinspre acest mic centru spre margini, căci centrul acesta conţine întregul. (…) Esoterismul, asta înseamnă: să te întrebi dacă fiinţele au, fiecare în parte şi toate laolaltă, un sens” 20. Acest sens pierdut, acest sens ascuns s-a transformat, de-a lungul veacurilor, în obiectul celei mai tenace căutări în care s-au angajat, deopotrivă, înţelepţi şi visători, teoreticieni şi artişti, unii dintre ei împrumutând câteodată metodele celorlalţi, într-un nesfârşit efort de adecvare a metodelor la inefabilul obiect al stăruitoarei lor investigaţii. A trecut deja o bună bucată de vreme de când Carl Gustav Jung şi-a formulat celebra analogie între înlănţuirea viselor şi procesele alchimice21, înaintea lui, Freud însuşi recuperase din mituri, opere literare şi visuri semnele (interpretate în conformitate cu propriul său sistem) unei realităţi profunde. Trebuie însă subliniat, după cum o şi face critica actuală a şcolii arhetipale (în interiorul căreia sunt adesea analizate şi lucrările lui Mircea Eliade!) că nu se cade uitat un fapt esenţial: interpretarea arhetipurilor nu a început odată cu cercetările lor: „dacă ar fi să-i credem – exclamă Pierre A. Riffard –, ei au descifrat enigma, ca şi cum alchimiştii ar fi fost cu totul ignoranţi cu privire la propriile lor simboluri”. „Paradoxul arhetipiştilor constă în aceasta: ei se cred mai isteţi decât esoteriştii, şi pretind, în ceea ce-i priveşte, a fi descoperit adevărata semnificaţie, care ar fi rămas inconştientă dacă ei nu interveneau! „22.

Mitanaliza preconizată de Ioan Petru Culianu se distanţează, în acest punct, de direcţia mai sus amintită. Ea purcede dintr-o metodică investigare anterioară – sau, cel puţin simultană – a domeniului supus preocupărilor cercetătorului: nu numai istoria religiilor, ci şi alte zone de interes, de mult recunoscute ca privilegiate de către toţi cei ce s-au oprit asupra gândirii esoterice. În interiorul acestuia, Culianu şi-a stabilit, la rândul său, o sumă de

centri motori, asupra cărora s-a oprit cu predilecţie în cursul cercetărilor – între care retrezirea interesului pentru hermetism şi magie în timpul Renaşterii, diferitele întrupări ale creaţiei lui Ramón Llull, *Ars* Magna23, şi ale *Artei Memoriei* practicate de Gioidano Bruno, gnozele dualiste, Cabala şi mistica islamică, pentru a nu menţiona decât câteva dintre cele mai importante. Dacă moartea nu l-ar fi întrerupt, la numai 41 de ani, ar fi realizat acele sinteze proiectate, între care o enciclopedie a magiei şi o istorie generală a gândirii, al cărei prim volum (ce ar fi fost predat înainte de sfârşitul acelui fatidic an 1991) prezenta religia ca sistem, descriind raporturile care se stabilesc între aceasta, filosofie şi ştiinţă, în interiorul a ceea ce el numea „unitatea a tot ce este *mental*”. Alegerea temelor nu avea nimic arbitrar. Mai curând este de crezut că ea răspundea intenţiei lui I.R. Culianu de a construi, ca un bun practician al acelei *Ars Magna* amintite mai devreme, un sistem logic de cercuri concentrice, al căror centru generator va fi fost fixat – după cum el însuşi a afirmat în repetate rânduri – în anii niciodată uitaţi ai studiilor sale în România, perioadă de formare din care păstrase şi interesul constant pentru literatură, privită totodată cu ochi de teoretician – şi de scriitor.

Dar să revenim la mitanaliză. În articolul deja citat, Culianu preciza: „experimentul consistă în a descoperi24 miturile latente ale textului literar. Aceasta înseamnă nu că miturile sunt «inventate» de experimentator, ci că ele se află acolo, în text, şi că nu aşteaptă decât să fie scoase la lumină. Mai exact, experimentul propune o lectură a textului literar ca mit” 25. Dar mitul, după cum se ştie, reprezintă actualizarea, prin cunoaştere, a unui act primordial – cu alte cuvinte, el are menirea de a crea condiţiile propice unei revelaţii pentru subiectul epistemologic, transportat din contingent în zona experienţelor esenţiale. În mod analog, mitanaliza se află în căutarea unui mesaj ocultat, dacă nu ocult, în însuşi

textul literar. Întâlnirea între cercetările asupra tradiţiei esoterice şi un astfel de demers nu poate fi considerată fortuită, căci amândouă îşi propun, în ultimă instanţă, descoperirea *cuvântului pierdut*, purtătorul înţelesului suprem. Dintre multiplele sale întrupări, să ne oprim asupra uneia singure, aflate într-o semnificativă legătură cu literatura.

Dacă, după cum sublinia I.R. Culianu însuşi, „repetiţia instalează, prin propria ei forţă, un climat interpretativ", iar „scopul demersului [nostru] este de a stabili un sistem de recurenţe a cărui regularitate să facă aproape imperioasă inserţia unor ipoteze provizorii de lucru" 26, să ne fie îngăduit, la rândul nostru, să refacem un traseu mental ce se continuă vreme de mai bine de douăzeci de ani în chiar scrierile sale.

Una din modalităţile prin care s-ar putea ascunde secretul mesajului a fost, pentru nenumăraţi reprezentanţi ai unei tradiţii multiseculare (dacă nu cumva multimilenare), *limba* însăşi 27 în care a fost exprimat acest mesaj. Cu alte cuvinte, limba lui Dumnezeu, limba primului om – limba adamică. Această problematică apare menţionată încă din Antichitate, dar ea avea să-i pasioneze pe filosofi mai cu seamă după apariţia creştinismului, din pricina valorii speciale pe care o capătă *cuvântul* în actul Creaţiei, în Geneză, dar şi în Evanghelia după Sfântul Ioan. O lungă serie de personalităţi, între care se remarcă Pico della Mirandola, au identificat, în mod firesc, această limbă cu ebraica, atribuindu-i totodată o forţă magică; mesajul însuşi ar fi putut fi reconstituit printr-un laborios proces de combinare a tuturor literelor Torei, aşa precum o preconiza Cabala. Pentru alţii, însă, această limbă originară pierzându-se, după episodul Turnului Babel, se punea problema reconstruirii ei. Ram6 n Llull, filosof catalan din veacul al XIII-lea, inventase un sistem de cercuri concentrice mobile, care facilitau arta combinatorie. El putea fi acţionat atât pe bază de litere (în

căutarea limbii perfecte), cât şi pornindu-se de la noţiuni şi idei (în căutarea mesajului). Mesajul însuşi, *summa sapientia*, oferea o forţă psihică supraomenească celui ce ajungea să-l cunoască.

Este interesant să urmărim felul în care s-a concretizat acest model mental, de-a lungul timpului, aşa cum apare el reconstruit de Umberto Eco într-o recentă lucrare, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura* europea28. Această amplă sinteză reia în bună măsură (şi din perspectiva omului de ştiinţă) imensul material din care autorul construise, cu ceva timp în urmă, *Pendulul lui Foucault*, romanul a cărui simplă lecturare se realizează într-o formă frustrant de incompletă în absenţa unei minime iniţieri preliminare în istoria esoterismului şi a ştiinţelor oculte, cu centrul de greutate fixat în epoca Renaşterii. Este evident că, dacă prima îşi propune să analizeze, cu toate instrumentele proprii unei cercetări riguroase, problematica limbii perfecte sau/şi originare, romanul are drept scop implicit tema complementară a mesajului secret – şi a decriptării sale, în subsidiar. În pofida înscrierii sale declarate ca pură ficţiune, întrucât setul de date din care se construieşte aparţine în mod manifest istoriei şi culturii, trama romanului nu se poate subsuma complet domeniului imaginarului (definit ca ireal). Ar trebui mai curând conceput ca o virtualitate, o posibilitate în stare să interfereze cu prezentul lumii reale. Acesta şi este, în ultimă instanţă, adevăratul subiect al romanului – cum, şi în ce măsură (halucinantă, în viziunea lui Eco), o interpretare, fie ea corectă, fie eronată, este capabilă să se înscrie în realitate şi să o modifice.

Problema îl pasiona pe Ioan Petru Culianu. Se va referi pe larg la această posibilă lectură într-un articol dedicat lansării *Pendulului*... în 5 nov. 1989, la New York, la care fusese invitat de către autor să vorbească, împreună cu Moshe Idel, specialist în Cabală. Subiectul îi era familiar savantului român. Unul din proiectele schiţate

cu puţină vreme înainte de a fi fost ucis îl arată interesat de aceeaşi sferă de preocupări. Lucrarea pe care n-a mai avut timp s-o redacteze s-ar fi intitulat *Amintiri despre viitor: Arta combinatorie a lui Raymundus Lullus şi întrebuinţarea ei mistică*29. *Ea* ar fi reprezentat o reluare, la alt nivel, a unei teme abordate în tinereţe. Construită în trei etape distincte (în 1970 – 1972, în timpul studiilor la Bucureşti; în 1979, într-o primă variantă, redactată în română; în sfârşit, în franceză, în timpul şederii în Olanda), lucrarea văzuse lumina tiparului în 1984, la Paris, sub titlul Eros *et magie* à la *Renaissance. 14*8430 şi se referea în mod explicit la intenţia autorului de a aprofunda legăturile dintre Arta combinatorie a lui Ramón Llull şi Arta Memoriei practicată de Giordano Bruno31, îndeosebi cu privire la posibilitatea „constituirii unei lumi de fantasme menite să exprime cu aproximaţie realităţile de ordin inteligibil faţă de care lumea noastră nu este decât o copie, îndepărtată şi imperfectă” 32, în ansamblul ei, Eros *şi magie în* R*enaştere del*imita câteva etape determinante în înţelegerea procesului de osmoză între lumea fantasmelor, produse de intelectul uman, şi realitatea obiectivă. Ideea era reluată, într-o formă sintetică, în articolul publicat în toamna lui 1990. Aici, Culianu afirma: „orice interpretare îşi creează singură realitatea, deci are valoare ontologică”, mai mult, în anume situaţii „ficţiunea devine realitate”. Iată de ce el citeşte romanul lui Eco ca pe un patetic avertisment la adresa interpretărilor abuzive: „interpretarea abuzivă e primejdioasă, iar la limită duce la uciderea a milioane de oameni (…) în istoria umană, ea devine r*eală.* A*cest* caracter cuantic al istoriei distruge speranţele noastre – şi ale lui Eco! – că adevărul trebuie să triumfe. Adevărul, aici, este de ordin negativ: [este] singura interpretare corectă, care însă nu se deosebeşte prin nimic de cele incorecte, întrucât toate îşi au realitatea lor” 33. Vom reveni ceva mai încolo la acest text; deocamdată, însă, fie-ne îngăduit să completăm aserţiunea

lui I.P. Culianu prin remarcarea unei posibile diferenţe, datorate naturii subiectului însuşi supus interpretării: există teme privilegiate, prin gradul sporit de interes pe care-l pot suscita. Dacă Umberto Eco şi-a fixat atenţia asupra unei atare problematici, el nu a făcut-o la întâmplare, ci tocmai în virtutea capacităţii ei de a pasiona până dincolo de sfera raţionalului mintea omenească. În romanul său, textul literar se transformă într-o analiză subtilă a condiţiei textului-mesaj. Cele două forme de text sunt ele însă realmente diferite ca esenţă? în anume circumstanţe, după cum se poate vedea, ele riscă să se confunde.

În completarea acestei interpretări a romanului lui Umberto Eco, articolul lui Ioan Petru Culianu oferea în *raccourci* o posibilă fantezie de tip borgesian, construită în jurul unui colegiu de opt bibliotecari, păstrătorii de taină ai adevăratei Biblioteci din Alexandria, care ar constitui polul ocult al puterii ce conduce lumea noastră. Era una din posibilele variante atestate în repetate rânduri în istoria motivului *mesajului secret*. Pentru a nu ne referi decât la timpurile mai noi, să menţionăm în treacăt disputa din veacul al XVIII-lea din rândurile francmasoneriei cu privire la Superiorii Necunoscuţi34 şi valorificarea ei literară de către George Sand, în *Consuelo* şi la *comtesse de Rudolstadt,* prin intermediul sectei Invizibililor35. Umberto Eco însuşi se referise în nenumărate rânduri în roman la acest adevărat mit modern, iar una din variantele sale – cunoscută sub numele de *Protocoalele înţelepţilor din Sion* – beneficiază de o prezentare în detaliu, tocmai în vederea „demontării” mecanismului prin care un fals evident capătă „substanţă” – şi convinge. Acelaşi exemplu este reţinut, în demonstraţia sa, şi de Culianu, în articolul la care ne-am referit mai devreme, conducându-l la o concluzie amară: „Când creiere demente se pun în sintonie, ele creează o realitate alternativă, ucid pentru motive inventate şi găsesc motive pentru a acţiona,

creându-şi singure un punct fix în univers: *punctul de care atârnă Pendulul lui Foucault*” *36*.

Dar povestea celor opt bibliotecari nu se încheie aici. Ea îşi face, neaşteptat, reapariţia într-o povestire, *Colegiul Invizibil*, apărută la Roma, la începutul lui 199137. Or, în articolul său, Culianu amintea de o „recenzie în italiană” la cartea lui Eco, „trimisă unei reviste, ce-şi încetase apariţia”, şi în care se referea la acelaşi Colegiu Invizibil al celor Opt Bibliotecari. Recenzia dispărută (dacă va fi existat, dacă nu era tot o ficţiune menită facilitării inserţiei în realitate a unui motiv, procedeu literar de lungă tradiţie, folosit de Culianu încă din prima tinereţe) reapare în prezentul nostru sub forma acestei naraţiuni, al cărei caracter Acţionai nu poate fi pus la îndoială, în baza mărcilor textuale mai mult decât evidente (acţiunea, de pildă, este situată în veacul al XIII-lea, întâmplător – l – acelaşi în care trăise catalanul Ramón Llull, protagonistul provenind, de altfel, din acelaşi spaţiu geografic, fiind un prea-cuvios musulman din Andaluzia). Bibliotecarii din povestire sunt demni practicanţi ai Marii Arte, au puterea „să manipuleze, să creeze diversiuni şi false aparenţe”, asemenea lui Denis Horton, eroul principal din romanul de science-fiction *Hesperus*, redactat de Culianu pe la începutul anilor ’8038, sau Bătrânului din Munte în *Pergamentul diafan39*. În articol, însă, istoria Bibliotecii din Alexandria este, cu borgesiană maliţie, dată ca reală, Borges însuşi fiind identificat ca unul din „Cei Opt”: „Ştim cu toţii că un bibliotecar orb a murit relativ recent. E singurul despre care s-a ştiut vreodată cu precizie că făcea parte din Colegiu. A fost înlocuit cu o persoană atât de obscură, încât nici nu se ştie cum i se scrie numele. Cine ştie, poate lucrurile se vor schimba odată cu cooptarea lui Eco printre cei opt. Poate că semnele vor intra pe un făgaş bun, iar realitatea pe care o creează nu va mai fi atât de atroce ca imaginile acelor copii mutilaţi [handicapaţii români, atât de prezenţi la finele lui 1990 în mass-media

internaţionale] pe care i-am văzut la Televiziune…” Interferenţa dintre planul ficţional şi cel real este validată şi prin trimiterea, lesne descifrabilă, la Culianu însuşi („o persoană atât de obscură, încât nici nu se ştie cum i se scrie numele”), grafia numelui său fiind sensibil diferită la publicaţiile în franceză şi generând uneori forme eronate în bibliografiile de specialitate.

Ajunşi în acest punct, cu puţine luni înaintea asasinării lui Culianu, o întrebare se conturează aproape singură: *şi dacă cineva l-a luat în serios*? în atmosfera tensionată a acelor ani, marcaţi de violenţa variilor mineriade şi de ideea complotului internaţional împotriva României, dacă cineva a fost suficient de semidoct încât să fi ştiut câte ceva despre această poveste a Colegiului Invizibil – în care mulţi au crezut, de-a lungul secolelor –, şi atât de nebun încât să fi fost în stare s-o şi ia de bună?! Avertismentul lansat de romanul lui Eco era infinit prea subtil, demonstraţia lui impecabilă, poate greu de urmărit; avertismentul lui Culianu („când creiere demente se pun în sintonie, ele creează o realitate alternativă, ucid pentru motive inventate şi găsesc motive pentru a acţiona”) putea răsuna în gol, de asemenea. Şi oare asasinarea cărturarului român n-a fost tocmai rodul unui „creier dement”? Culianu nu afirmase, cu doar câteva rânduri mai sus, că „interpretarea abuzivă e primejdioasă, iar la limită duce la uciderea a milioane de oameni”? A milioane, a unuia singur – mecanismul putea fi acelaşi. Căci nu putem cu niciun chip subscrie la teoria *cenzurii transcendente* ce va fi intervenit în existenţa lui Ioan Petru Culianu, spre a-l împiedica să intre „în posesia unei forme de cunoaştere extrem de ofensive” 40.

Dar să ne întoarcem la formele de transcriere literară în opera lui Culianu a mitului *mesajului secret,* de origine divină. Tema îşi face apariţia în mod manifest într-unul din textele ce se îmbină în cuprinsul romanului-puzzle *Pergamentul diafan*, şi anume în *Alergătorul tibetan*. Aici,

Calul Alb, rTe-hu, este doar purtătorul unei taine, dar al unei taine atât de „teribile” încât nu se lasă nici măcar sugerată. Însuşi mesagerul este lipsit de posibilitatea de a cunoaşte „mesajul indicibil depus în străfundurile sufletului [său], acolo unde conştiinţa sa n-avea acces” 41. Singurul indiciu privind însemnătatea lui ne este oferit de preferinţa pe care i-o arată alergătorului Zeiţa Tara, „cea verde ca smaraldul”, care confirmă astfel caracterul divin al revelaţiei cuprinse în mesaj. Motivul reapare într-una din ultimele povestiri, *Ordinea secretă*, în care ni se propune o altă variantă de recompunere a mesajului (aici, „raţionamentul lui Dumnezeu”), prin aflarea succesiunii corecte în care ar trebui citite textele existente (între care şi povestirea în cauză): „pun capăt acestor rânduri, la fel de inutile ca toate celelalte lucruri, parte, totuşi dintr-un întreg a cărui ordine secretă nu-mi va fi reveiată de nimic, nici chiar de sfârşitul existenţei mele” 42.

Motivul *limbii secrete* este, la rândul său, supus investigaţiei şi prin mijloacele subtile ale naraţiunii. Asemenea lui Mircea Eliade, asemenea lui Umberto Eco, Ioan Petru Culianu găsise în literatură o cale complementară în interiorul cercetărilor sale. Reciclarea, prin modalităţile specifice artei literare, a impunătorei bănci de date de care dispunea, îi oferea posibilităţi noi de abordare a subiectelor care-l intrigau, printr-o descătuşare, necenzurată de rigorile impuse omului de ştiinţă, a imaginaţiei şi a intuiţiei, atât de generoase în inventarierea lumilor posibile. Ultima din povestirile publicate în timpul vieţii, *Limba Creaţiei*3*, reface, în principalele sale etape, drumul sinuos al cunoaşterii limbii lui Dumnezeu de către oameni, amintind rezultatele obţinute de vechii cabalişti evrei şi creştini, Llull, Bruno, Descartes, Leibniz (era oare acest text un arpegiu pregătitor pentru acele *Amintiri despre viitor* care nicicând nu se vor mai naşte?), ajungând la un misterios personaj de la finele veacului al XVIII-lea, Bochart de Saron. Acesta

din urmă construise o „cutie enigmatică”, presupusă a fi în stare să reproducă „sunetele limbii divine”. Istoria acestui obiect misterios îl va implica, în ultimă instanţă, pe naratorul însuşi, în ale cărui mâini ea va poposi, în urma unui complicat concurs de împrejurări. Or cutia rămâne, în mod iremediabil, *tăcută*. Naratorul (Culianu are grijă să lase în text suficiente „mărci” care să permită identificarea acestuia cu însuşi autorul) sfârşeşte prin a sesiza influenţa *reală* a cutiei, prin faptul că, în calitate de posesor al ei, începe să simtă efectul asupra sa al „Harurilor Neînsemnate”: al Discreţiei, al Socotelii în Minus, al Iubirii Nemeritate, al Prevestirii Evenimentelor Mărunte. O singură concluzie se impune cu necesitate: cutia reproduce cu adevărat Limba primordială, dar ea nu poate fi percepută pe calea simţurilor de către oameni. Tentat să-i folosească puterea „împotriva unui regim politic dezgustător” (discret semn complice adresat unui posibil cititor român) şi înspăimântat de posibilele urmări funeste ale unui asemenea act („ipoteza că s-ar putea să împărtăşesc în mod iminent soarta lui Lullus, a lui Bruno, a lui Bochart şi a moştenitorilor creaţiei lui a ajuns să mă obsedeze”), eroul se hotărăşte s-o elimine din realitatea cotidiană, mutilând-o, azvârlind-o printre nimicurile unui talcioc anonim.

Nu era pentru întâia oară când acest subiect era tratat prin mijloace ficţionale de către Culianu. În *Pergamentul diafan* este cuprinsă o altă povestire legată de aceeaşi temă, *Stăpânul Sunetului M*, plasată în contextul exotic al misticii arabe şi subliniind cu precădere virtuţile creatoare ale combinaţiilor tainice de sunete imposibil de auzit. Dar ceea ce atestă cu adevărat consecvenţa cu care Ioan Petru Culianu îşi construia propriile mituri este prezenţa aceluiaşi motiv într-o proză de tinereţe, *Midas*, publicată în 196945, în care ni se înfăţişează – cu o deplină stăpânire a mijloacelor de expresie, uimitoare pentru cei 19 ani ai autorului –

întrecerea dintre Apollo şi Pan.

Aici, Midas, demn reprezentant al condiţiei umane, se arată incapabil nu să înţeleagă sau să aprecieze cântecul divin, aşa cum o voia de altminteri tradiţia, ci, pur şi simplu, să îl *audă*: „urechile lui Midas percepură *tăcerea* ca o apăsare uriaşă”. Această neomenească linişte este comparată cu sunetele muzicii lui Pan, vizibil aparţinând lumii noastre: iar Midas, proclamând superioritatea celei din urmă, subliniază în fond incompatibilitatea de esenţă între mesajul sonor al Zeului şi om. Judecata lui Midas se face ecoul deciziei eroului din *Limba Creaţiei*, de a elimina caseta misterioasă din realitatea cotidiană. După mai bine de douăzeci de ani dedicaţi cunoaşterii, Ioan Petru Culianu îşi reafirmă neputinţa de a-i găsi un loc graiului lui Dumnezeu printre oameni. Precum se vede, el nu se lasă decât închipuit, prin intermediul peigamentului diafan al textului literar.

Note

1. Gilbert Durand, *Figuri mitice şi chipuri ale operei. De la mitocritică la mitanaliză*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1998, pp. 301-316.

2. Dar câţi? Ne este imposibil să o precizăm. Culianu însuşi declară că a început să scrie mitanalize încă din 1971 (vezi *infra*, n. 13) şi, atunci când îşi va preciza atât termenul cât şi valoarea sa teoretică (vezi *infra*, nota 5), o va afirma fără urmă de echivoc: „De destul de multă vreme am dat numele de *mitanaliză* unui demers practic ce constă în a discerne minările latente din textul literar” etc. Atunci când scrie aceste rânduri, publicase deja cinci mitanalize (dintre care una în două variante destul de diferite), pe care şi le inventariază el însuşi, tot în 1983, când redactează studiul „Nimicirea fără milă în nuvela *Moara cu noroc* de Ioan Slavici (1881). Un exerţiciu de mitanaliză”. Această lucrare a fost scrisă – şi prezentată în cadrul unei conferinţe internaţionale – *înaintea* textului „Les fantasmes de la libertehez Mihai Eminescu”, dar nu

va apărea decât în 1987.

3. A. Marino, *L'Hermeneutique de Mircea Eliade*, trad. fr. J. Gouillard, Paris, 1981, p. 339.

4. Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti I. Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000.

5. „Les fantasmes de la liberté chez Mihai Eminescu. Le paysage du centre du monde dans la nouvelle *Cezara* (1876)", pp. 114 – 115, dans: I.P. Culianu (coord.), *Libra. Études roumaines offertes a Willem Noomen à l'occasion de son soixantieme anniversaire*, Groningen, Presses de l'Université, 1983.

6. Op. cit., pp. 1 – 12.

7. Ambele studii au fost de curând republicate la noi în volumul *Drumul spre centru*, antologie stabilită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Bucureşti, Ed. Univers, 1991, pp. 152 – 167 şi pp. 388 – 482.

8. Op. cit., p. 11.

9. *Ibidem*, p. 13; pp. 301-302.

10. *Ibidem*, p. 308.

11. În *Romanoslavica*, XXIII, Bucarest, T.U.B., 1985, pp. 187 – 196.

12. Apărută în trad. rom. la Ed. Univers, Bucureşti, 1983.

13. „Les fantasmes...", p. 115.

14. „Mit şi simbol în proza lui V. Voiculescu", redactată la Bucureşti şi Roma în 1071 – 1973, apărută în revista *Ethos*, Paris, ÎI/1975, pp. 258 – 266, reprodusă în *Studii româneşti*, pp. 12 – 26.

15. Op. cit., p. 166.

16. Op. cit. („Les fantasmes de la liberté chez Mihai Eminescu"), p. 83: „Fusese inutil să le spun că făceam mitanaliză, de vreme ce această disciplină nu figurează nicăieri în programele de învăţământ universitar".

17. *Ibidem*, p. 95.

18. *Ibidem* („Nimicirea fără milă în nuvela *Moara cu*

noroc de Ioan Slavici”), p. 140.

19. *Ibidem*, p. 146.

20. *L’Esoterisme*. *qu’est-ce que l’esoterisme*? *Anthologie de l’esoterisme occidental*, Ed. R. Laffont, Paris, 1990, pp. 2 – 4.

21. C.G. Jung, *Introduction à l’essence de la mythologie*, Payot, Paris, 1953, *Psychologie et alchimie*, Buchet/Chastel, Paris, 1944.

22. Op. cit., pp. 22; 59.

23. Ale cărei ecouri, filtrate prin experienţele timpurilor noastre, se pot regăsi în ultimele sale lucrări sub forma analizei combinatorii aplicate studiului opţiunilor culturale.

24. În original, în fr., *di-couvrir*, probabil în scopul sublinierii sensului etimologic.

25. Op. cit., p. 124.

26. *Ibidem*. p. 125.

27. Vezi şi: Richard Khaitzine, *La langue des oiseaux*: *quand esoterisme et littérature se rencontrent*, Paris, Ed. Dervy, 1996.

28. Ed. Laterza, Roma-Bari, 1993.

29. Proiectele rămase în manuscris au fost prezentate de H.-R. Patapievici în articolul „Ultimul Culianu”, în supl. *LA* & *I* (*Cotidianul*, nr. 27 (161), 18 iulie 1994, pp. 4, 5 – 7.

30. Apărută în traducerea lui Dan Petrescu la Ed. Nemira, în 1994, cu o postfaţă de Sorin Antohi.

31. Vezi cap. III, nota 8, p. 392, care subliniază „caracterul incomplet al cercetărilor” întreprinse în această direcţie, precizând totodată originalitatea anumitor elemente prezente în demonstraţie.

32. Op. cit., trad. rom., p. 63.

33. În „Umberto Eco şi Biblioteca din Alexandria”, republicat în *Contrapunct* nr. 26, p. 5 – nr. 27, p. 13, 1992. (Apărut pentru întâia oară în *Lumea liberă românească*, nr. 107 – 108, 20 oct. – 28 oct., 1990, New York). Republicat în

volumul Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului. Scrieri politice*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1999, pp. 144 – 151.

34. Vezi Joseph de Maistre, *Istorie şi Masonerie*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1995, antologie de texte şi prefaţă a lui Daniel Vighi, traducere de Beatrice Stanciu, p.37.

35. vol. I-III, Paris, Garnier-Frères, 1959, studiu introductiv „L'occultisme dans *Consuelo* et la *comtesse de Rudolstadt*", Lăon Cellier, pp. XLVIl-LXXVIII; despre *Invizibili*, pp. LXVII-LXVIII.

36. *Ibidem*, p. 146.

37. Sub titlul *La Biblioteca delpotere*. II *Collegio Invisibile*, în revista *Achab*, II, 2, februarie, 1991, Roma, pp. 32 – 33; scrisă în colaborare cu H.S. Wiesner. Publicată pentru prima oară în româneşte în I.P. Culianu, *Pergamentul diafan*. *Ultimele povestiri*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1996, pp. 181 – 187, în traducerea Mihaelei Gliga.

38. Publicat pentru întâia oară în 1992, la Ed. Univers.

39. Apărut în 1989, în italiană, sub titlul la *collezione di smeraldi*. Milano, Jaca Book. În româneşte, la Ed. Nemira, 1993, 1996.

40. După cum scrie H.-R. Patapievici, în articolul publicat în *LA* & *I* în 18 iulie 1994, idee reluată recent de D.S. Boierescu, în postfaţa la volumul 5 al *Operelor complete*: „pesemne că autorul se apropiase periculos de mult de algoritmul secret rezervat marilor iniţiaţi" (p. 217). Mi se pare aproape un sacrilegiu a-l identifica pe criminalul ordinar care, împuşcându-l, a pus capăt existenţei lui Ioan Petru Culianu, cu reprezentantul autorizat al Marelui Anonim blagian, ofensat de o „cunoaştere prea indiscretă" (după părerea lui H.-R. Patapievici).

41. Op. cit., p. 65.

42. *Ibidem*, p. 171.

43. În original, *On the Language of Creation*, în

revista *The exquisite Corpse*, voi 9, nr. 1 – 4, ian. – apr., New York 1991, pp. 12 – 13. În româneşte, în volumul *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, pp. 189 – 203.

44. *Ibidem*, pp. 37 – 46.

45. În revista *Universitas*, nr. 1 – 2 (7 – 8), octombrie – noiembrie 1969, p. 9. îi rămân datoare pentru această preţioasă semnalare, ca şi pentru nenumărate alte informaţii şi materiale la care, fără marea ei bunăvoinţă, n-aş fi putut niciodată avea acces, doamnei Tereza Culianu-Petrescu.

GÂNDIRE ÎNTRERUPTĂ. ŞI TOTUŞI...

3.

35.

36.

37. i 2 P *di*, tra

38. Pul

39. Apl Jar

40.

Religie şi putere

O scriere de tinereţe a lui Ioan Petru Culianu

Giovanni Filoramo

...organismul unui alergător nu se uzează atâta timp cât el aleargă; prin urmare, el n-are cum să moară de moarte naturală, dar mai devreme sau mai târziu ceva îl va ucide.

(I.P. Culianu, *Alergătorul tibetan*)

La sfârşitul anului 1981 am avut plăcuta surpriză de a primi de la Ioan Culianu o lucrare a sa: *Religione e acerescimento del potere*. Era un lung eseu publicat într-un volum scris împreună cu alţi doi tineri cercetători italieni, pe tema raporturilor dintre religie şi putere1. În introducerea pe care autorii o semnau în comun era precizat obiectivul cărţii. În faţa avansării unei puteri anonime şi polivalente, capabile de a se insinua pretutindeni, anulând libertatea şi autonomia omului, religia, răsturnându-şi tradiţionala sa funcţie de legitimare

socială, era invitată să-şi redescopere potenţialităţile critice şi eliberatoare, „în calitate de custode al acelor sfere de autonomie pe care Statul administrativ şi birocratic tinde să le anuleze… Religia şi puterea tind să se despartă şi să se contrapună, nu numai în realitatea socială, ci şi în conştiinţe” (p.[13] 8). În timp ce, în primul eseu cuprins în volum, Gianpaolo Romanato analiza din perspectivă istorică, în mod punctual şi sârguincios dar fără substanţiale noutăţi interpretative, frământata relaţie a Bisericii catolice cu Statul laic apărut din Revoluţia franceză2 şi în timp ce, în cel de al doilea eseu3, Mario G. Lombardo atingea, pe fondul dezbaterii cu privire la secularizare, aflată atunci în plină desfăşurare, problema care ar putea fi, în cadrul unei societăţi secularizate, rolul social şi funcţia politică a profesionistului specializat în fenomene religioase, Culianu înfrunta plenar, în eseul său, tema raporturilor dintre religie şi putere4.

Îl cunoscusem pe cercetătorul român, pe atunci în vârstă de douăzeci şi cinci de ani, cu prilejul unui Congres internaţional de Istorie a Religiilor care se ţinuse la Lancaster, în august 1975. Făcea parte din suita lui Ugo Bianchi, ale cărui cursuri de istorie a religiilor le frecventase la Universitatea Catolică din Milano5. Având în comun interesul pentru studiile asupra gnosticismului şi, în general, interesul pentru istoria religiilor, rămăsesem în corespondenţă şi ne mai revăzusem, când se ivea vreun prilej6, uneori şi la Torino, unde predam eu. Mărturisesc că în momentul respectiv lectura eseului nu mă impresionase în mod deosebit: eram şi am rămas şi azi ataşat analizelor punctuale şi precise de texte şi contexte, iar acel text ambiţios în care, cu mare cutezanţă, un tânăr de treizeci de ani îndrăznea să înfrunte, cum specifica în

13 Vezi ediţia românească a cărţii: Gianpaolo Romanato, Mário G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, Religie şi putere, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Bucureşti, Nemira, 1996 ; în continuare, trimiterile se fac la versiunea românească (n. red.).

dedicaţie, „o problemă eternă” ce mi se părea vrednică de minţi mult mai mature, nu mă convinsese decât parţial. Cu tot atâta sinceritate trebuie să recunosc şi faptul că, recitindu-l după douăzeci de ani, cu prilejul acestui volum miscelaneu, a trebuit să-mi schimb radical opinia. Este într-adevăr o contribuţie originală şi provocatoare, în care se află deja conţinute principalele tematici ale următoarelor sale lucrări, de la dualism la nihilism, dar mai ales este abordată, într-un mod pe care sunt ispitit să-l numesc profetic, o chestiune problematică ce se află astăzi tot mai mult în centrul atenţiei celor care studiază situaţia religiei în contemporaneitate: mă refer la legătura dintre politică şi religie şi, în special, la problema condiţionării sociale, care îmbracă aspecte noi. Am decis aşadar, ca un modest omagiu adus memoriei unui remarcabil învăţat dispărut prea devreme, dar şi memoriei unui prieten şi „specialist în problemele puterii” cum, în fond, mergând pe urmele maestrului său Eliade, a ambiţionat şi a reuşit să ajungă, să mă întorc la câteva din temele acestui eseu, care mi se par a fi de o importanţă şi de o actualitate remarcabile. Întrucât, pe de altă parte, e vorba de o contribuţie nu foarte cunoscută, metoda pe care m-am hotărât s-o aplic este cea a unui comentariu printre rânduri, care să însoţească discret, cum se cuvine în cazul de faţă, expunerea principalelor aspecte ale interpretării lui Culianu.

1. Religia şi creşterea puterii: la rădăcinile sacrului

Un aspect metodologic original al lucrării, care dezvăluie de la bun început cutezanţa intelectuală a tânărului său autor, constă în aceea că este luat taurul de coarne, cum se zice, intrându-se imediat în miezul problemei, şi este lăsat de o parte modul tradiţional de a proceda, consistând în a pune în relaţie religia şi puterea ca pe două mărimi în mod circumstanţial definite, distincte şi corelate, pentru a se pune dintr-odată problema trăsăturilor pe care le au în comun. Pentru a atinge acest

obiectiv, Culianu recurge la o abordare multidisciplinară tipică, caracterizată nu prin încrucişarea şi confruntarea diverselor puncte de vedere ale ştiinţelor umane care se ocupă de cele două fenomene şi de raporturile dintre ele, ci de o utilizare intuitivă, întemeiată pe o comparaţie muzicală: tentativa sa aminteşte într-adevăr de „o compoziţie pentru orchestră, în care va trebui să alegem momentul potrivit când să intervină instrumentul potrivit" (p. 174). Această alegere metodologică îşi dezvăluie încă de la început una dintre ambiţiile sale de fond, care îi însoţesc, chiar dacă subînţelese doar, discursul, constituind trama acestuia: a schiţa o teorie a religiei care să fie, în acelaşi timp, o teorie a culturii, construită pe baza unui proiect integral de ştiinţe umane, în cadrul căruia etologia sau ştiinţele minţii să poată interacţiona productiv cu celelalte ştiinţe umane, de la sociologie şi până la psihanaliză; un proiect, mai trebuie să adăugăm, căruia autorul avea să-i rămână fidel, chiar dacă îi va aduce corecţii şi precizări, şi care avea să-şi afle o expresie mai deplină în interpretarea de mai târziu a dualismului7.

Pentru a răspunde, acum, la întrebarea cu privire la ceea ce uneşte cele două sfere ale religiei şi puterii, devine prioritar, pentru a nu ne pierde în labirintul unor definiţii ale religiei, să ne întrebăm ce este puterea în sine, în mod absolut, adică independent de utilizările sale. Cu alte cuvinte, Culianu nu e interesat de puterea concretă, relaţională, a cărei chintesenţă e puterea politică exercitată de bărbat sau femeie asupra altui bărbat sau altei femei în diferitele domenii ale vieţii sociale, asupra căreia de exemplu se concentrează cercetarea clasică a lui Weber, şi nu e interesat, lucru caracteristic, nici de puterea prin antonomază, respectiv de puterea politică în diferitele ei modalităţi de interrelaţionare cu puterea religioasă, ci de puterea, ca să spunem aşa, *in statu nascendi*, de sursa însăşi a puterii concrete, aşadar. Pentru a atinge acest obiectiv, el îşi îndreaptă atenţia către sfera

subiectivă, considerată primară în raport cu cea obiectivă, socotită, în virtutea unei perspective tipice pe care nu aş ezita să o definesc ca fenomenologică ori de analiză existenţială, drept obiectivare socială a unei experienţe interioare primordiale. La rândul ei, aceasta din urmă este redusă la un nucleu experienţial fundamental: cel al creşterii puterii, care dă, nu întâmplător, titlul eseului.

Dar în ce anume constă această creştere? Răspunsul lui Culianu, care pare să recurgă, în acest caz, esenţialmente la un model energetic de fundal jungian8, este că această creştere coincide cu o *„modificare a stării interioare* pe care o suferă individul sau colectivitatea printr-o *investire* de natură variabilă” (p. 164). „Puterea” este, cu alte cuvinte, concepută drept un *quid*, nu exclusiv în perspectivă psihologică, adică reductibil la sfera impersonală a energiei sau a libidoului, din moment ce, cum va preciza în continuare autorul, ea se situează „dincolo de bine şi de rău, tocmai pentru că este o realitate dată, inalterabilă în esenţa ei şi, la urma urmei, destul de constantă în manifestările sale” (p. 184). În alţi termeni, pentru Culianu diversele justificări ideologice care se pot da acestei fundamentale experienţe subiective a creşterii nu trebuie să oculteze „realitatea” acestei întâlniri, bazată pe „realitatea” specifică a puterii în chestiune:

Analiza manifestărilor contemporane ale „puterii” subiectiv înţelese pare să demonstreze că ea reprezintă efectiv un factor al existenţei umane. Fie că e numită „energie”, „libido” în sens psihologist, „agresivitate” în sens etologic, „tendinţă de evaţiune [„all’evazione”]” [ric/] sau „către violenţă” în sensul sociologiei contemporane etc., ea ocupă un loc pe cât de important, pe atât de ignorat în mod obişnuit în ansamblul facultăţilor şi activităţilor omeneşti (p. 182) 9.

Ceea ce înseamnă că intensificarea, creşterea despre care vorbim, este, într-un anume fel, efectul unei investiri care decurge din întâlnirea, într-o situaţie determinată,

dintre subiect şi această „realitate”. În felul acesta, chiar dacă e abia sugerat printre rânduri, de la bun început tânărul învăţat consideră că a identificat dimensiunea care uneşte, la rădăcină, puterea şi religia: o experienţă, în ambele cazuri, de întâlnire a subiectului cu o realitate exterioară lui care îl transcende şi de care, în consecinţă, subiectivitatea lui rezultă profund modificată. Puterea apare, în acest mod, colorată religios chiar de la originile sale în timp ce, invers, rezultă că religia poate fi identificată, în nucleul ei, sub formele unei puteri *sui generis*.

Prezentată în felul acesta, caracterizarea puterii nu poate să nu amintească de imensa literatură privitoare la sacru şi, îndeosebi, la sacru ca *mana*, care de la Codrington ajunge la Mauss, dar care prezintă atingere şi cu reflecţiile asupra originii şi naturii harismei – Weber, ca să cităm un singur nume. Trebuie precizat de asemenea că în eseul lui Culianu nu există nicio referire la tradiţia de acest tip, care nu-i era cu siguranţă necunoscută; motivul acestei „ignorări” se înţelege imediat dacă ţinem seama de torsiunea originală pe care el o aplică acestui model şi care constituie, dacă nu mă înşel, aspectul cel mai interesant şi de cea mai durabilă actualitate al eseului său: o torsiune *nihilistă*. Într-adevăr, exemplele care se aduc pentru a demonstra această creştere, această investire de energii care merge de la dansurile din discotecă şi până la raporturile sexuale, au în comun, în opinia sa, o trăsătură fundamentală: „o slăbire a frâielor impuse individului de normele convieţuirii sociale, adică obţinerea unei anumite «libertăţi» momentane faţă de aceste norme rigide” (p. 165). Cu alte cuvinte, însăşi disparitatea voită a exemplelor, tipic „profane”, pune în lumină, dincolo de latentul antinomism ce le caracterizează (eliberare temporară de opresiunea normelor sociale), caracteristica de fond potenţial nihilistă care le uneşte: într-o clipă, subiectul face experienţa unei manifestări de forţă, de

energie, care se revelează drept mai puternică decât societatea însăşi şi decât normele ei. Recursul, mai mult sau mai puţin conştient şi declarat, la o teorie emoţionalistică a „originilor” religiei este, în felul aceasta, utilizat pentru a pune în lumină elementul de „putere” constitutiv experienţei religioase şi, în acelaşi timp, elementul „religios” care intră în alcătuirea puterii *tout court*.

Aşadar, dacă pe de o parte analiza lui Culianu asupra „genezei” puterii se configurează ca o ipoteză asupra originilor înseşi ale religiei, pe de altă parte ea pare să meargă în paralel, chiar dacă nu le citează, cu o serie de lucrări, de la cartea lui René Girard despre *Violentă şi sacru* la cea a lui Walter Burkert despre *Homo necans*, care la începutul anilor ’70 au contribuit la înnoirea reflecţiei asupra naturii sacrului şi a nexului dintre violenţă şi religie10. Însă în timp ce aceşti doi autori se concentrau pe rolul jucat de violenta sacrificială, adică pe dimensiunea colectivă a sacrului violent, perspectiva lui Culianu decidea, în mod autonom, să se concentreze asupra momentului individual al acestei violente, surprinsă în natura sa de agresivitate constitutivă sau, dacă preferăm, de (auto) sacrificiu individual.

Singura aluzie la o dimensiune colectivă a acestei violenţe este, de altfel, deosebit de semnificativă, din moment ce trimite la modul în care, în anii aceia, Culianu trăia şi vedea transformările tipice postmodernităţii. Anticipând acea critică radicală a societăţii contemporane de masă aflate pe calea unei imposibil de stopat mercificări, asupra căreia va insista în încheierea eseului, el observă cum această tendinţă de a transcende norma, în care ar consta nucleul subiectiv al puterii, se întâmplă să fie un element din ce în ce mai periculos într-o societate cum este cea occidentală, în care numeroşi factori au coborât în modul cel mai periculos cu putinţă pragul de suportabilitate a normei. Chiar lista acestor factori apare,

la o lectură retrospectivă, clarvăzătoare şi pertinentă, începând de la acea „multiplicare infinită a normelor”, pe care dezbateri foarte recente o identifică drept o cauză structurală a actualei crize a politicului11, şi până la procesele de manipulare şi reificare, tipice societăţii de consum şi de comunicare în care trăim, sesizate încă de pe atunci de Culianu, într-o manieră specific apocaliptică, drept forme ale precarităţii existenţiale „într-o lume devenită un depozit de praf de puşcă gata să sară în aer în orice clipă” (p. 167). Acum, o formă de descătuşare a puterii tipică societăţii moderne de masă este evident cea studiată de psihologia mulţimilor, cu începere de la Gustave Le Bon, şi confirmată de anumite demersuri ale lui Freud, amintite în mod oportun de Culianu, care nu întâmplător subliniază, de altfel, citind un pasaj din *Psihologia mulţimii*, deriva anomistică ce se ascunde în această descătuşare, din moment ce ea îşi are rădăcinile m şi e însoţită de dispariţia simţului individual de responsabilitate morală şi de respect faţă de norme. Cu alte cuvinte, pentru Culianu – care reia, chiar dacă fără entuziasm, o idee exprimată de Canetti – societatea modernă de masă, asemeni unui uriaş din lut, se sprijină pe un postament extrem de fragil, gata să se prăbuşească la cea mai mică ocazie: în mod numai la prima vedere paradoxal, anomia este nomosul ei potenţial.

Or, rădăcinile acestui potenţial anomic sunt filogenetice. „Puterea” în chestiune se revelă, în urma unei analize mai aprofundate a comportamentului uman, pe care Culianu o efectuează cu ajutorul lucrărilor lui Lorenz şi Eibl-Eibesfeldt, a fi o variantă a agresivităţi congenitale pe care specia umană are privilegiul de a o împărtăşi cu speciile animale. Pe o linie care, din nou, merge în paralel cu cea a lui Burkert, iată intrând în momentul acesta pe scenă religia cu miturile şi, mai cu seamă, cu riturile sale. Pentru acestea din urmă Culianu ne dă o tipologie clasică, distingând între rituri integratoare care au, potrivit unei

perspective funcţionaliste, scopul de a-l integra pe individ în diversele sectoare ale maşinăriei social-culturale, şi rituri compensatoare, care permit individului să-şi exercite, deşi numai temporar, printr-o serie de rituri transgresive şi de inversiune, şi chiar dacă în mod aparent, propria putere faţă de norme care, în context ritual, pot fi suspendate sau luate în râs. Dar e vorba de o putere iluzorie: răsturnarea rituală a normelor intră de fapt, la rândul ei, în normă, contribuind chiar la confirmarea acesteia.

Există o unică excepţie de la această regulă de fier: cea pe care o constituie „specialiştii puterii”. Ei sunt prezenţi în societăţile pe care Culianu le defineşte, cu o terminologie întrucâtva deviantă, pseudospecifice şi care, în esenţă, coincid cu formele tradiţionale ale societăţilor organizate ierarhic – practic, societăţile indigene şi cele antice. Ceea ce îi caracterizează pe aceştia, de la yoghin la mistic, de la ascet la şaman, ajungând până la gnostic, este faptul că, spre deosebire de individul care practică rituri compensatoare, ei pot transcende norma pentru că, datorită unei practici aprofundate şi de durată, au reuşit să se întoarcă la originea ei şi prin aceasta s-o depăşească. Liberi, aşadar, faţă de ea, ei sunt în măsură să devină, în moduri diverse, creatori de cultură:

Aceşti „specialişti ai puterii” nu numai că aparţin unei anumite culturi, dar au asimilat-o într-o asemenea măsură, încât sfârşesc prin a deveni exponenţi şi rezervoare de cultură. Prin prezenţa lor, ei substituie zona transindividuală din care descinde cultura (p. 185).

Această tipică teorie, care prezintă evidente ecouri nietzscheene, dar care aminteşte şi de concepţia weberiană despre indivizii harismatici, este, pe de o parte, readusă de Culianu la strălucitele analize ale lui Eliade asupra „celor salvaţi în viaţă” 12, iar pe de altă parte confirmată pe plan antropologic de lucrările lui Carlos Castaneda: din scurta dar profunda analiză care îi este

dedicată, reiese limpede că „războinicul” lui Castaneda, „depinzând doar de sine însuşi”, rezumă trăsăturile esenţiale ale specialistului puterii.

Or, figura acestui specialist conţine, în lectura pe care i-o face Culianu, chintesenţa antinomismului, adică nihilismul. Iată cum este rezumat acest proces dialectic tipic:

...aceeaşi putere care a confiscat libertatea individuală, anulându-se pe sine în acest act, a găsit modalitatea de a nega negaţia prin fenomenul antinomismului, care reprezintă în fond o creştere maximă a puterii (înţelese în sens subiectiv), căreia îi corespunde un minimum de construcţie normativă (p. 198).

Se pun astfel bazele pentru a doua parte a eseului, în care Culianu, abandonând culturile pseudospecifice, respectiv societăţile premoderne, în seama propriului lor destin, care e acela de a fi fagocitate într-un fel sau într-altul de Occident, reia întrebările puse de Nietzsche şi de Heidegger în legătură cu nihilismul ca destin al Occidentului.

2. Nihilismul ca destin al Occidentului

Punerea în lumină a dimensiunii potenţial anomice a puterii subiective, coincizând cu punerea în discuţie a ordinii existente, face impracticabilă, în consecinţă, ipoteza că nihilismul ar constitui o specificitate occidentală. Pentru a-şi confirma această interpretare, Culianu recurge la lucrările semnate de Pierre şi Hélène Clastres despre populaţia tupi-guarani, apărute cu câţiva ani mai înainte13. Concluzia pe care el o trage din întâmplările autodistructive ale acestei populaţii amazoniene este aceea că nihilismul, departe de a fi o specificitate a culturii occidentale, este în realitate un fenomen transcultural, „o constantă «de rezervă» a culturii” (p. 204). Cum ne arată cazul populaţiilor tupi-guarani care, după ce au traversat continentul sud-american de la Pacific la Atlantic, ajung la ţărmul

oceanului pentru a se pierde definitiv în căutarea Pământului lipsit de Rău, nihilismul este un fel de ultimă plajă pe care poate ajunge, în anumite situaţii, o cultură: pentru a se prezerva pe ea însăşi, aceasta poate ajunge, printr-un fel de sacrificiu colectiv, să se autodistrugă. Chiar dacă, la prima vedere, această sinucidere colectivă pare să lase lucrurile la fel cum erau, în realitate – observă Culianu – se va pune în mişcare în felul acesta un proces care va duce la apariţia unei situaţii, oricum, diferite. Semnificativ este exemplul utilizat: cel al nihilismului gnostic, un fel de *Leitmotiv* al scrierilor sale, inclusiv al celor care au urmat. Originile iudaice ale acestuia sunt bine explicate ca rezultat al unui proces nihilist intern în iudaismul din vremea lui Cristos, care ar fi dus la o mişcare (auto) distructivă de rebeliune faţă de un Dumnezeu pe care potenţialii gnostici îl simţeau acum drept un Dumnezeu care îi părăsise; astfel, prin autodistrugere, iudaismul de atunci ar fi încercat să-şi prezerve propria identitate.

Ca fenomen de ordin general, nihilismul intervine deci, în istoria individului ca şi în cea a colectivităţii, în situaţii de criză sau mai bine zis, cum le defineşte Culianu recurgând la o carte de succes a lui F. Alberoni, în situaţiile de *statu nascendi*: situaţii haotice, potenţialmente suspendate între creaţie şi distrugere, conform unei caracteristici de altfel tipice a energiei şi puterii subiacente, amorfe în sine şi gata de a fi utilizate în scopuri diametral opuse. Lăsând acum de o parte felul în care poate fi apreciat el din unghi etic sau filosofic, nihilismul, din perspectiva fenomenologico-existenţială urmată până aici de Culianu, apare ca o forţă capabilă să facă să se precipite o criză, transformând un proces evolutiv ordonat într-un „salt”. Urmează, de la acest punct încolo, o complicată teorie a chipurilor pe care le-ar fi luat în istoria Occidentului această stare *nascendi*, precum şi o tentativă, asupra căreia nu mă voi opri deoarece ar impune

un comentariu prea amplu, de periodizare a principalelor etape ale acestui proces. E interesant acum mai curând, pentru paginile acestea, ceea ce observă el în legătură cu utopia, fenomen modern tipic, care ar constitui, contrar celor susţinute de E. Bloch, un nihilism mascat, după cum vin să confirme cele trei exemple propuse: marxismul, nazismul, terorismul. În felul acesta ajungem, cu paşi de uriaş, în contemporaneitate; şi nu e întâmplător nici faptul că ultima partea a eseului este dedicată analizei ultimei variante nihiliste decisive, cea a capitalismului.

Tabloul pe care îl schiţează Culianu acestui nihilism este deosebit de sumbru. Reducând totul la comerţ, mercificând totul, impunând ecuaţia a putea = a avea, capitalismul a sfârşit prin a dizolva de la rădăcină raportul tradiţional între religie şi putere. Tipica opoziţie între societatea tradiţională şi societatea modernă capătă astfel accente noi, chiar dacă nu lipsite de unele ambiguităţi. În primul tip de societate, religia îndeplinise sarcini de reglementare socială, îndeosebi prin intermediul a două tipuri de rituri, integratoare şi compensatoare, pe care ea le moştenise din trecutul preistoric al umanităţii; în acest sens, locul experienţei Puterii se dovedise aproape totdeauna de natură ideologică, în sensul că, cu excepţia deja amintită a unor indivizi deosebiţi, „specialiştii puterii”, religia sfârşise prin a „absorbi” pe planul ideologic al miturilor şi al credinţelor chiar şi impulsurile cele mai subversive la prima vedere şi reuşise, în orice caz, să le pună în legătură cu şi să le motiveze prin „fantasmele” ei specifice. În societatea capitalistă, dimpotrivă, lipsită de acum de aceste ancoraje ideologice, puterea individului de a răsturna valorile, în absenţa canalelor religioase tradiţionale, se dezvăluie paradoxal în nuda sa brutalitate de agresivitate în stare pură.

Concluzii în concluzie, două îmi par a fi aspectele mai semnificative şi mai durabile ale acestui eseu de tinereţe al lui Culianu. Primul se referă la posibilitatea de a surprinde

mai bine „originile” concepţiei sale specifice asupra nihilismului, o temă, cum se ştie prea bine, centrală în scrisul său14; al doilea, strâns legat de primul, priveşte solicitările la care a putut fi supusă această viziune în urma confruntării autorului cu societatea capitalistă occidentală, dur criticată în aspectele ei fundamentale, pe tonuri profetico-apocaliptice care nu şi-au pierdut cu siguranţă forţa; pe de altă parte, această societate, după cum vedea cu luciditate Culianu, inclusiv în lumina propriei sale experienţe, se afla în curs de a fagocita şi societatea comunistă care, departe de a constitui o alternativă sistemică, se configura tot mai mult ca o variantă a sistemului capitalist devenit de acum sistem-lume15. În mod paradoxal, în chip de punte şi de liant între aceste două aspecte descoperim noţiunea de agresivitate, despre care el admitea explicit că provenea din lecturile sale etologice.

De ce agresivitatea îndeplineşte în acest eseu o funcţie decisivă n-aş şti să precizez, ca să spun adevărul, însă lucrul este evident şi nu are cum să nu ne izbească, cu atât mai mult astăzi, după douăzeci de ani. Iar asta nu numai pentru că „profeţia” lui Culianu asupra agresivităţii ca sistem tipic de viaţă al societăţii moderne târzii se adevereşte zi de zi sub ochii noştri, încât nici nu mai e nevoie să recurgem, ca de obicei, la specialişti în analiză socială pentru a avea o confirmare, ci şi pentru că dimensiunea violenţei religioase a revenit în centrul atenţiei, din atâtea motive binecunoscute asupra cărora nu e cazul să insist.

Recicând acest eseu, mi s-a părut că regăsesc ecouri ale unor conversaţii de demult, dar dincolo de orice m-am regăsit, încă o dată, în prezenţa unei gândiri vii, capabile să pătrundă în profunzimea faptelor, să provoace

Şi să constrângă la reflecţie asupra problemelor „eterne ale™ ăţtL

Indiferent de credinţele şi de poziţiile specifice

fiecănacestea, nu-i pot fi decât profund recunoscător lui Ioan P. Culianu.

Traducere din italiană de Corina Popescu

Note

1. G. Romanato – M.G. Lombardo – I.P. Culianu, *Religione epotere*, Torino, Marietti, 1981 [ed. rom: *Religie şi putere*, trad. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu, Bucureşti, Nemira, 1996 – n. red.].

2. G. Romanato, *La Chiesa e lo Stato laico*, pp. ll-86 [v. „Biserica şi statul laic”, în voi. cât., pp. ll-83].

3. *Per una economia politica dei beni religioşi*, pp. 89 – 172 [v. „Pentru o economie politică a bunurilor religioase” în voi. cât., pp. 83 – 161].

4. *Religione e acerescimento del potere*, pp. 174 – 254 [v. „Religia şi creşterea puterii”, în voi. cât., pp. 161 – 230].

5. În 1972, după ce şi-a susţinut licenţa cu o teză despre Marsilio Ficino la

Universitatea din Bucureşti, Culianu a obţinut o bursă de studii a Ministerului italian de Externe, urmată în 1973 de o bursă a Consiliului Naţional pentru Cercetare, apoi, în fine, de o bursă a Departamentului de Ştiinţe ale Religiei de la Universitatea Catolică din Milano, unde a lucrat, sub îndrumarea lui Ugo Bianchi, la o teză despre gnosticism, care îi va permite ca în 1976 să predea pe bază de contract istoria religiilor la aceeaşi universitate. Pe de altă parte, Departamentul de Ştiinţe ale Religiei de la Universitatea Catolică, unde se specializaseră atât Romanato cât şi Lombardo, a constituit prilejul de întâlnire a celor trei cercetători.

6. După cum se ştie, după ce îşi susţinuse dizertaţia la Universitatea Catolică şi după ce urmase timp de un semestru, în 1975, un stagiu de specializare la Divinity School din Chicago sub îndrumarea lui Eliade, devenise în 1977 asistent titular la Institutul de Filologie Romanică al Universităţii din

Groningen, în Olanda.

7. CFR. *I miti dei dualismi occidentali*. Milano, Jaca Book, 1989, în special p. 44 şi urm.

8. Dar trebuie să fim extrem de precauţi, la un autor cum e Culianu, care reuşeşte să dea o amprentă personală celor mai diverse împrumuturi, inclusiv prin mixaj şi printr-un ameţitor joc de influenţe, care fac inaccesibilă orice încercare de explicaţie monocauzală.

9. „Tendinţă de evaţiune” [„all’evazione”] este evident o greşeală de tipar; mai puţin limpede este ce anume era în original: „tendinţă de evaziune”?

„Tendinţă de acţiune”?

10. *Cf.* Walter Burkert, *Homo Necans*: *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1972; René Girard, *La Violence et le Sacre*, Paris, Grasset, 1972. *Cf.* pentru un prim bilanţ Robert G. Hamerton-Kelly (coord.), *Violent Origins*: *Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, Stanford University Press, 1987.

11. Vezi pentru toţi P. Prodi, *Una storia della giustizia*. *Daipluralismo deifori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, II Mulino, 2000.

12. *Cf.* ceea ce observase deja, cu câţiva ani mai înainte, în monografia sa *Mircea Eliade*, Assisi, Citadella Editrice, 1978, pp. 69 – 86 [vezi şi ed. rom.: *Mircea Eliade*, trad. de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, pref. de Mircea Eliade, postf. de Sorin Antohi, Bucureşti, Nemira, 1995, 19982 – n.ed.].

13. Pierre Clastres, *La société contre l’état*. *Recherches d’anthropologiepolitique*, Paris, 1976; Hdlene Clastres, *La Terre sans Mal*. *Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.

14. *Cf*. *I miti dei dualismi occidentali*, *cât.*, pp. 293 urm.

15. Cf. În special nota de la p. 237.

În lumina percepţiei interioare

Reflecţii pe marginea unui poem de H.N. Bialik

Michael Fishbane

Ioan Culianu avea o pasiune fundamentată ştiinţific pentru ascensiunile mistice şi pentru mituri, implicit pentru miezul de gnoză ascunsă conţinut întotdeauna de acestea1. Era, în aceeaşi măsură, interesat de reiatările provenind din cultura evreiască despre ascensiunea mistică şi despre pericolele şi dinamica luptei pentru cunoaştere. Fără îndoială, cel mai preţuit şi mai cunoscut dintre episoadele vechi de ascensiune rabinică (a cărui versiune clasică poate fi găsită în *Babylonian Talmud, Tractate Hagiga 14 b*) este povestea celor patru înţelepţi care au pătruns în spaţiul ceresc al gnozei mistice, numit Pardes. Acest episod a circulat în diverse forme în Antichitatea târzie şi în epoca medievală2 şi a fost invocat frecvent ca piatră de temelie pentru căutarea mistică, în general, şi pentru pericolele acesteia. Dintre cei patru care au întreprins această călătorie primejdioasă, numai unul singur a „intrat" şi a ieşit întreg sau „în pace" – acesta fiind preţuitul Rabbi Akiba. Ceilalţi trei călători au avut o soartă mai puţin fericită: unul a înnebunit, celălalt a devenit eretic, iar al treilea a murit în timpul căutării. Acesta din urmă, ben Azzai, „a văzut şi a murit" (*Hetzitz va-Met*). Acest eveniment este pe cât de uluitor, pe atât de opac; dar pe baza textului din *Scripturi* asociat acestui episod, moartea lui ar fi putut fi pur şi simplu o părăsire a trupului de către suflet, în extazul mistic, şi nu o pedeapsă cerută de *hybris* sau de o faptă împotriva firii – şi de fapt, aşa şi era interpretat evenimentul de către mulţi dintre misticii medievali care au cercetat chestiunea sau doar au transcris episodul 3.

Viaţa lui Ioan Culianu reprezintă o curajoasă ascensiune către cunoaştere, aceea de dincolo de originile naturale şi de lucrurile pe care în mod obişnuit le poţi învăţa, o conştientă transcendere a timpului şi a spaţiului

prin acte ale voinţei şi ale spiritului. Ca prieteni şi colegi, adesea schimbam păreri pe marginea unor subiecte de acest fel şi chiar am organizat o conferinţă pe tema ascensiunii dincolo de spaţiu şi timp, dar şi dincolo de moarte. În timpul acelei conferinţe, cu câteva zile înaintea asasinării lui, îmi amintesc că Ioan a vorbit de mai multe ori împotriva totalitarismului politic şi ideologic, în special aşa cum a fost el încarnat de Germania nazistă. Pasiunea din vocea lui era imposibil de ignorat; şi la o zi după conferinţă, când mă pregăteam să-l întâlnesc pentru a discuta cu el chestiuni legate de aceasta, am primit vestea morţii lui4.

Ioan Culianu îşi manifesta şi ca scriitor încrederea în propria-i teorie, că miturile sunt teme care supravieţuiesc repetate în timp, în diverse genuri şi forme. Astfel că ofer, în memoria lui, câteva reflecţii pe marginea unui poem semnat de un mare poet evreu modern, Hayyim Nahman Bialik, care a preluat motivul lui ben Azzai din scrierile rabinice şi l-a transformat într-un mit poetic al propriei percepţii interioare – şi poate mai mult decât al uneia particulare. Vechea căutare şi ascensiune, aceea evocată de vechi surse, este îmbogăţită cu o cadenţă şi cu o fixare a ţintei care ţin de o altă eră – a noastră. Poemul *Hetzitz va-Met* (*El a văzut şi a murit*) ne coboară în adâncurile sufletului unui vânător de cunoaştere, al unui căutător de secrete şi mistere existenţiale. Ca reluare modernă a tradiţiei rabinice, poemul lui Bialik este, în acelaşi timp, o transpunere a vechilor valori şi un avatar mitic al unei aventuri consumate în trecut. Poate că rezonanţele sale mai pot încă să ajungă la Ioan Culianu şi să-i obţină consimţământul.

El a văzut şi a murit

H.N. Bialik

El a intrat în grădina secretă a înţelepciunii; cu torţa ridicată. Cincizeci de porţi aflând în grădină; spaime la fiecare pas: abisuri fără capăt şi munţi înălţaţi la nesfârşit.

Porţile au strălucit de săbii, iar dincolo de prag, şerpii se furişau, aşteptând; dar el a trecut în pace pe lângă toate acestea: ocolind şerpii; ferindu-se de săbii.

Acum de miezul miezului s-a apropiat cu torţa înainte; reducând spaimele la tăcere, prin nesăbuinţa sa; şi întrebându-se:

Va reuşi să treacă de a cincizecea poartă?!

O, da, va reuşi şi va intra în ascunzişul niciodată atins de picior omenesc; şi se va îndrepta spre graniţele situate dincolo de graniţe – spre locul unde se unesc contrariile, în însăşi sursa lor.

Şi cu efort înaintează, găsind căile cele mai drepte, încovoiat; dar a ajuns, după un timp, undeva unde nu era timp, nici spaţiu.

Atingând limitele luminii şi ale întunericului; la marginea nimicului, abis niciodată văzut de ochi omenesc. La a cincizecea poartă, şi ultima: O, Dumnezeu Ascuns – cât de departe, până şi acum!

Torţa arde mocnit, întunecat, cărările se întreţes; devorând căile diforme – toate fiind doar intrări spre intrare; unde e poarta cea din urmă, miezul, cetatea?!

Acum sufletul lui extenuat e zăvorât în efort; lumina ochilor îi e răpită, spiritul distrus; nu se mai poate ţine drept ca să înainteze.

Se furişează lipit de pământ.

Praful se încleiază, gura lui mai cere încă arzând de dorinţa fără sfârşit; şi spune „O, de-aş putea ajunge la a cincizecea poartă; doar să văd, o clipă – dincolo de vălul care ascunde”.

Ruga i-a fost auzită; şi înainte să se stingă torţa, El a atins ţinta – şi înaintea lui a apărut, perfectă, a cincizecea poartă, cea pură, piatra ivorie.

Cu mâna tremurândă; orbit de splendoare, ochiul lui loveşte. Va-ndrăzni să bată? Ezită o clipă, încă una; şi brusc întărit, ridicându-se, apasă poarta.

Torţa atunci aproape s-a stins, iar poarta s-a deschis;

şi el a văzut înăuntru; cu trupul aplecat peste gardul de fum, şi gemând:

Pe muchia Nimicului.

(*1906*)

Termenii tradiţionali apar, rând pe rând, semne de hotar ale căutări datând din cele mai vechi timpuri. Căutătorul „intră” în spaţiul misterelor în pace, depăşind toate pericolele de pe drumul către „a cincizecea poartă” – apogeul înţelepciunii transcendentale, aici pus în relaţie cu tărâmul divin Pardes (Grădina) 5. Acest tărâm este, în acel timp, un fel de sferă originară, dincolo de timp şi spaţiu, ale cărei margini sunt păzite de săbii de foc, cum fusese şi Raiul odinioară, pentru a opri accesul muritorilor de rând către acest loc al originilor; de asemenea, reprezintă „miezul” sfinţeniei – Sfânta Sfintelor din Templul adevărat al lui Dumnezeu, în care marele preot avea acces un singur moment în fiecare an, în Ziua Ispăşirii. Deci căutătorul apare ca un paracliser al spiritului, care îndrăzneşte să depăşească graniţele sensului, apucând pe o cale periculoasă către adevăr.

Poetul se menţine la o oarecare distanţă de căutător, care e numit tot timpul „el” sau la care se face referire indirect, pe măsură ce acesta parcurge calea către ţintă. Acest lucru e foarte evident când poetul adoptă perspectiva unui *outsider* şi se întreabă dacă „va reuşi să ajungă” la poarta ultimă, iar apoi dă glas fermei hotărâri a căutătorului, răspunzând prin afirmaţia că „va reuşi” şi „va intra” în cel mai ascuns dintre toate ascunsele locuri, dincolo de graniţe şi în nodul tuturor contradicţiilor. Cu insistenţă, termenii desemnând pătrunderea şi atingerea ţintei reapar, marcând momentul imediat anterior intrării, şi în special marea dorinţă de a atinge ţelul călătoriei („O, de-aş putea atinge” sau „intra”).

Sanctuarul cel mai ascuns (*lifriai u-lifnim*) spre care e orientată căutarea reprezintă atât ţinta căutătorului, cât şi un simbol al multiplelor etape ale procesului – ambele,

aspecte a ceea ce este concret şi simbolic deopotrivă ţinut „înaintea lui” (*lefanav*) prin torţă, care îşi diminuează strălucirea pe măsură ce căutătorul se apropie tot mai mult, dar „încă” (*iadayin*) e departe de punctul final, situat dincolo de puterea de pătrundere a „ochiului” (*ayin*), acolo unde umbrele luminii şi ale întunericului converg într-o unitate indeterminată de contrarii. Torţa aprinsă se stinge complet chiar pe pragul ultimei porţi, lăsându-l pe cel care a purtat-o până atunci să „vadă” de acolo” (spre) înăuntru” (*penimah*) – în spaţiul cel mai ascuns al sanctuarului, în timp ce zace pe pragul porţii, la graniţa dintre lumi. Ochiul său natural nu-l mai poate ajuta în acest punct şi ne putem întreba dacă nu cumva privirea înăuntru este, în fond, mai degrabă intuirea unui adevăr personal al Nimicului decât o revelare a Nimicului divin însuşi…

Poetul nu ne permite o înclinare a balanţei, subminând orice concluzie facilă. Precizare: termenul pentru Nimic, *belimah*, are origini biblice mai vechi şi este folosit în *Iov* 26, 7 pentru a face referire la puterea mistică a lui Dumnezeu de „a spânzura pământul pe nimic”. Termenul mai este folosit şi în vechile texte rabinice şi e interesant că apare în tratatul mistic cunoscut sub numele de *Sefer Yetzirah* (1.5), într-o discuţie pe teme esoterice, şi poate fi interpretat drept marcând limitele sau constrângerile la care este supus cel care pătrunde în mister. Recuzita cere ca individul „să-şi pună lacăt la gură” şi să nu vorbească mai mult decât este posibil sau decât se cade6.

Dar acesta să fie sensul pe care vrea Bialik să-l însereze aici? Pragul lui *belimah* să fie graniţa finală, punctul final al tuturor piedicilor, dincolo de care căutătorul poate coborî în abisul fără limite şi într-un Nimic care transcende orice cunoaştere umană? Dacă este aşa, poetul şi-a adus cititorul la graniţa limbajului şi a oricărei percepţii interioare exprimabile. Călătorul moare în raport cu trecută cunoaştere şi trece dincolo de *beli-*

mah, „ceea ce este fără ce” a cunoaşterii obişnuite.

Sau pătrunderea în mister este chiar mai terifiantă, înecată în *horror vacui*? Evident că această *questa* a călătorului în Pardes este o suferinţă cu cincizeci de văluri, în care spiritul uman cel mai puternic se confruntă cu propriile-i limite în drum spre ţelul fixat. Şi pe măsură ce slăbeşte lumina torţei, vederea căutătorului pierde din acuitate şi spiritul i se stinge; şi pe măsură ce noi porţi sunt lăsate în urmă, nobleţea din ţinuta lui e încovoiată, până când el ajunge să meargă târâş. Numai spiritul său neînfrânt îl ajută să nu ia în seamă seducţia „purei pietre ivorii”, cunoscuta şi sortita Sirenă care umple ochiul uman cu iluzii şi face să sfârşească multe căutări în pierzanie7; şi numai spiritul neînfrânt îl ajută să se târască până la ultima poartă şi să privească de acolo peste prag. Într-adevăr acolo, ajuns la ultima graniţă, zăcând distrus la poarta *belimah-ului*, căutătorul se uită „înăuntru”. Privat de sine, redus la o masă umană, ne putem întreba dacă geamătul călătorului este un strigăt ultim de disperare. Ruga acestuia a primit răspuns. Da, i se va permite să vină „la” (ad) cea de-a cincizecea poartă (dar nu şi mai departe?) şi i se va dărui o unică străfulgerare pentru „dincolo” (*me-eyver*) de limita percepţiei umane (dar nu mai mult?). Geamătul e deci un ultim sunet înaintea morţii, şi o privire aruncată Nimicului de dincolo (şi dinăuntru).

Bialik echilibrează posibilităţile amândouă. *Belimah*-ul aşteaptă în umbra ultimei porţi: ca o dublă oglindă cu faţa spre sine însăşi, în care goliciunea aridă (Nimicnicia) şi plinătatea insaţiabilă (Nimicul) ale Fiinţei se reflectă una pe alta la nesfârşit – ca gemeni ai Divinităţii, dincolo de timp şi spaţiu.

Despre moartea călătorului nu se spune niciun cuvânt.

Traducere din engleză de Cristina Ionică

Note

1. Vezi cărţile sale *Psychanodia I*: *A Survey of the*

evidence Conceming the Ascension of the Soul ani Its Relevance (Leiden, E.J. Brill, 1983) şi *Experiences de l'extase de l'Hellenisme au Moyen âge* (Paris, Payot, 1984).

2. De exemplu, *Tosefa Hagiga II.2* şi *Jerusalem Talmud, Hagiga 77 b*.

3. Textul este din *Psalmi* 116, 15 [115, 6]: „Scumpă este înaintea Domnului moartea cuvioşilor lui".

4. Documentele conferinţei au fost ulterior publicate în *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, volum editat de John J. Collins şi Michael Fishbane (Albany, New York, State University of New York Press, 1995), cu un omagiu adus lui Culianu şi cu o dedicaţie *in memoriam*, pp. XIII-XXV.

5. Ideea celor cincizeci de porţi ale cunoaşterii apare în *Babylonian Talmud, Tractate Rosh Ha-shanah* 2 lb; astfel, lui Moise nu i s-ar fi acordat, se spune, decât accesul la patruzeci şi nouă de porţi. Deci călătorul din poem depăşeşte realizarea lui Moise, chiar dacă numai o clipă.

6. Vezi comentariile şi sursele indicate de Yehuda Liebes, în *Torat Ha-Yetzirah shel Sefer Yetzirah* (Jerusalem & Tel Aviv, Schocken Publishing House, 2000, pp. 172 – 176). Poemul lui Bialik face alte trimiteri şi aluzii la acest tratat.

7. Aceasta este o iluzie periculoasă caracteristică celui de-al şaselea cer, în legătură cu care suntem preveniţi în scrierile rabinice.

Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade: prin labirintul unei relaţii dinamice

Dan Petrescu

Cât a moştenit Ioan Petru Culianu de la Mircea Eliade, în ce măsură l-a contestat, ce a (re) valorizat din învăţătura sa? Astfel de întrebări au început să se pună tot mai acut în vremea din urmă, nu numai dintr-o simplistă tendinţă comparativistă ori spre a se măsura fidelitatea discipolului faţă de maestru, eventual şi pentru a se căuta

în contrastul concepţiilor politice ale celor doi (şi în lipsa oricărei alte explicaţii raţionale) o cheie pentru curmarea bruscă a vieţii celui dintâi, ci şi din dorinţa obscură de a se proiecta asupra împletirii destinelor lor o fantasmă a unei continuităţi culturale ascendente care, ca un fel de preluare de ştafetă, ar duce mai departe ceva greu definibil, dar trezind de departe mândria că lucrează la români o neîntreruptă virtute creativă, peste vremi, locuri şi vicisitudini de tot soiul. Nu această metafizică esenţialist-colectivistă mă va reţine însă aici; mai curând, voi sonda punctual, în aceste fragmente ale unei viitoare cărţi, ceea ce îmi apare drept un efort al lui Culianu de a elaga opera eliadiană de excrescenţele-i anacronice, uneori nemilos, alteori printr-un plonjon nu totdeauna explicit, deşi cert, în zona presupoziţiilor ei de bază, de unde un alt traseu i se retranscrie, conform (acelor presupoziţii) şi în acelaşi timp diferit (de felul în care au fost ele dezvoltate).

Mistagogie şi trezire

Prefaţând volumul *întâlnirea cu sacrul*, poate din raţiuni comerciale atribuit lui Mircea Eliade, Cristian Bădiliţă descrie „hermeneutica creatoare” din care Eliade şi-a făcut un concept-cheie al operei drept „procesul de cunoaştere iubitoare al unui hermeneut care, transpunându-se într-o stare de aşteptare umilă, primeşte în cele din urmă revelaţia sensului autentic” 1. Emoţionant-smerita definiţie i se potriveşte mai curând unui mistic în pragul extazului, dar n-are nimic de-a face cu conceptul eliadian pe care pretinde a-l explica. Matei Călinescu, mult mai propriu, leagă „hermeneutica creatoare” de un pasaj din *Jurnalul* lui Eliade (însemnarea din 1 ianuarie 1960), în care acesta vorbea de necesitatea de a se vedea şi descifra „semne” (o deprindere constantă a sa, moştenită probabil de la Papini), „chiar *dacă* [*ele*] *nu sunt acolo*” 2: ar fi aici o idee „profund originală şi scandaloasă din punct de vedere intelectual”, scrie Matei

Călinescu3, cu toate că, la urma urmei, ar putea fi doar o prelucrare a lui Nietzsche care, în ultima pagină din *Genealogia moralei*, susţinea utilitatea iluziei conştiente după moartea lui Dumnezeu (adică a garantului oricărei identităţi ferme), când trebuie să inventăm un sens spre a supravieţui, căci „un sens oarecare este oricum mai bun decât niciun sens”. Culianu îl numea de aceea pe Eliade *mistagog*, fiindcă el „născoceşte mistere şi-i antrenează şi pe alţii să-l urmeze pe calea sa” 4; şi, cum mitul este *„o tentativă de interpretare a nimicului*”, mistagogia e un soi de *„contrainteligenţă ce nu se întemeiază pe nimic*” *5*: „Acesta este adevărul ocult, rezervat celor ce-l acceptă. Dar celor ce nu-l acceptă le trebuie mituri care să le justifice povestea *lor*. Ei trebuie zgâlţâiţi, treziţi, căci a nu accepta nimicul nu înseamnă că nu trăieşti sub imperiul absolut al nimicului”, glosează Culianu în continuare, în spirit nietzschean6. Faptul însă că el îi atribuie lui Eliade un demers mistagogic mi se pare a constitui una din acele ironii fine şi cu rezonanţă explicativă majoră a căror obişnuinţă Culianu o avea din plin, căci termenul de *mistagogi* (*e*) apare şi la Eliade, în câteva contexte determinate (pe care Culianu le cunoştea cu siguranţă): mai întâi, în 1935, mistagogii erau pentru Eliade, net negativ, „toate acele specii de naivi sau şarlatani care practică smerenia, confuzia, frauda şi celelalte gândiri muzicale” 7; apoi, într-o conferinţă rostită pe 3 iunie 1948 la Paris şi publicată în acelaşi an în *Luceafărul* din exil, Eliade discernea în cultura română o tensiune între un pol eminescian şi altul caragialian şi, printre reproşurile pe care „caragialienii” le adresau „eminescienilor”, enumera, alături de conservatorism, viziune romantică a istoriei, insistenţă pe trecut şi tradiţii ş.a., şi mistagogia8, adică, în chiar termenii lui Eminescu, obişnuinţa de a pune „haine de imagini pe cadavrul trist şi gol” (rămâne un mare paradox eminescian faptul că poetul, conştient de acest procedeu mistificator, l-a practicat el însuşi în opera-i

literară cu asupra de măsură...); în fine, prin 1962, se poate înţelege că, vorbind de „specialiştii sacrului”, personalităţi eminamente creatoare din sânul societăţilor arhaice (preoţi, şamani, medi*cine-men, ba*rzi), cu acces la extaze şi izbutind să impună unor colectivităţi întregi „măcar unele dintre viziunile lor imaginare” 9, istoricul religiilor găsea, în fond, mistagogiei o întrebuinţare elitistă şi normativă. Aceasta ţine însă de o veche paradigmă, a cărei singură justificare sta în utilitatea relativă a ficţiunilor într-o lume desacralizată; cu alte cuvinte, după moartea lui Dumnezeu ne situăm în regatul ficţiunii – Hans Vaihinger, ocupându-se, între altele, de „doctrina iluziei conştiente” la Nietzsche10, a marcat limpede, încă de la începutul secolului trecut, aşezarea noastră sub semnul lui als *ob. De* atunci însă, ştiinţele umaniste au recuzat treptat această ascendenţă, lăsând-o în seama poeziei şi metafizicii – de aici unul din reproşurile pe care i le aduce Daniel Dubuisson lui Eliade, văzând în el mai degrabă un poet sau un metafizician”, şi nu un om de ştiinţă propriu-zis, fie el şi istoric al religiilor; or, exact din acelaşi motiv îşi atrăgea Eliade laudele lui Gilbert Durand, pentru care antropologia culturală (reflex colonialist, etnocentrist etc.) avea nevoie de un „poet”, care să continue opera de remitologizare a „banalităţilor realismului cotidian” începută de pionierii psihologiei (Freud, Jung, Ch. Baudouin): o „nouă filosofie” ar fi ieşit astfel de sub pana lui Eliade, aptă să realizeze o conj*unctio înt*re metodele „ştiinţifică şi poetică, de nu cumva şi mistică” 12. A co*ntrario, av*em deja aici un indiciu al poziţiei vetuste, contra curentului, apărate de istoricul religiilor; în proiectata şi nefinalizata carte de convorbiri cu el, la care Culianu apucase să scrie introducerea, Eliade n-a răspuns celor 21 de întrebări puse de discipol – lucru explicabil poate şi prin insistenţa acestuia de a-l numi un „mare mistagog, care creează mituri ştiind foarte bine că ele stau pe nimic” 13. Remi*tologizare sau mit*i*ficare în* o*pe*r*a-i*

„ştiinţifică” şi literară, mistagogia a îmbrăcat la Eliade forma neîndoioasă a mistificării în memorialistică şi jurnalele antume. […]

Dar de când se „trezeşte” Culianu din fascinaţia mistagogiei eliadiene? Cert este că, de la un anumit moment încolo, „sâcâit” de întrebările ce-l asaltau referitor la trecutul celui căruia-i trecea drept discipol, începuse să se simtă el însuşi „vizat” [14]: „… această reputaţie de discipol «oficial», după moartea maestrului, a devenit stingheritoare pentru el la University of Chicago” [15]. Culianu, pe cale de a se despărţi de maestrul său, începuse „a fi perceput ca o ameninţare” [16] la adresa reputaţiei acestuia, probabil nu numai politice, ci şi – prin anumite distanţări tacite ale sale – ştiinţifice deopotrivă, şi asta încă de prin iarna lui 1978: într-o scrisoare către Gianpaolo Romanato din 9 noiembrie 1978, Culianu, aflat în Olanda, i se confesa prietenului său din Italia, spunându-i că Eliade se arătase nemulţumit de cercetările sale „asupra trecutului său şi al României”, preferând să recomande traducerea în Franţa nu a monografiei apărute în acelaşi an, sub semnătura lui, la Assisi, ci pe aceea „de o informaţie precară, a unui american” (în speţă, Douglas Allen); Culianu tocmai îşi dăduse seama că „sistemul de frumoase valori” pe care-l dedusese din scrierile lui Eliade era „complet fals în privinţa valorilor vieţii înseşi, ca să nu mai vorbim de cele ale societăţii”: „… în clipa aceea l-am văzut cu întreaga sa înfăţişare ingenuă şi totodată nocivă şi am deplâns amarnic erorile întregului meu trecut în care am venerat învăţătura acestui idol”, scrie el, continuând: „Erori pe care, cu siguranţă, nu i le pot atribui lui, dar le datorez în mare parte interpretării scrierilor sale. Asta s-a petrecut, în esenţă, iarna asta. Iar el a aflat despre această mutaţie (exprimată în formule nu mult mai blânde decât cele de mai sus)”. Evident, maestrul se aşteptase să aibă un învăţăcel docil, numai că acestuia nu-i convenea poziţia ce-i fusese automat atribuită, a „discipolului cretin care a

înfruntat pericole de tot felul ca să-l întâlnească, dar căruia nu i se lasă niciun pic de spaţiu pentru a-l critica”... Cu toate acestea, legat afectiv de Eliade, el se resemnează: „... în fond, libertatea de expresie e o himeră, fiindcă liber poate fi numai cel care nu se teme să rămână fără prieteni” 17. Dar, o dată maestrul dispărut, indiferent de această afecţiune, pe plan ştiinţific Culianu trebuie să se fi simţit despovărat de presiunea ce se exercitase asupră-i. Nu l-a criticat direct, ci s-a desprins cu discreţie de tutela şi constrângătoare şi, în aceeaşi măsură, sentimentală, care planase peste cariera sa. Desprinderea aceasta să fi fost oare, „într-un mod obscur şi tragic, (...) răspunzătoare şi pentru asasinatul căruia i-a fost victimă” fostul discipol? Sugerând această posibilitate, Matei Călinescu18 întăreşte în fond opinia lui Joseph Croitoru, care scria în Frankfurter *Allgemeine Zeitung* d*in 1 iulie 1997 că* asasinarea lui Culianu s-ar fi putut datora faptului că ajunsese să ştie „prea multe despre Eliade”...

Moartea-nemoarte

Dumitru G. Danielopol remarca, într-al său *Jurnal londonez*, că Mircea Eliade îşi încheia telegramele trimise de la Londra lui Horia Sima cu salutul regulamentar de „Trăiască Legiunea şi Căpitanul! diaristul comentând acest fapt cu o notă de umor, *cf.*: „... cum poate să trăiască Căpitanul, numai ei o ştiu, având în vedere că este mort de mult” 19; evident, el ignora credinţa legionară, după care „neamul” este alcătuit deopotrivă din cei vii şi cei morţi20, ultimii fiind prezenţi „în conştiinţa tuturor” 21 şi special invocaţi în şedinţele de cuib, deoarece Căpitanul era convins că numai ei le pot asigura legionarilor victoria asupra vrăjmaşilor22. Această asociere a morţilor în acţiunile legionare se pare că se petrecea, concret, prin şedinţe de spiritism: Nichifor Crainic, nimerit cu un grup de legionari la Jilava după asasinarea lui I.G. Duca, asistă la astfel de şedinţe, folosite ca „mijloc de informaţie, căile normale fiind interzise” în circumstanţele date; unele

„comunicări” obţinute în acest mod, privind condamnările şi datele de eliberare a celor găsiţi nevinovaţi, inclusiv a lui, se vor împlini întocmai, altele sunt fanteziste23.

Un posibil reflex al ştergerii graniţei dintre vii şi morţi în concepţia mistică legionară ar fi localizabil şi în unele proze ale lui Eliade, în care o navetă nestingherită între cele două tărâmuri pare a se petrece; astfel, Darie din nuvela *Ivan* trece de mai multe ori hotarul viaţă/moarte, întâlnindu-şi batalionul despre care mai înainte se spune că fusese decimat – dar aici lucrurile sunt mai complicate, pentru că intervin tematizant în tehnica narativă „evidenţele mutual contradictorii” (una din revelaţiile ultime ale filosofului Darie): acţiunea e când plasată în timpul războiului, când după; în primul cronotop, Darie moare, în cel de-al doilea comentează, „mutual contradictoriu”, ce păţise în război (cele două situaţii contopindu-se în doctrina indestructibilităţii spiritului, altă revelaţie a lui Darie). Un articol al lui Eliade din 1952, intitulat *Infelix culpa*, ne dezvăluie faptul că el aplica astfel *principiul complementarităţii* enunţat în 1927 de Niels Bohr (el i-l atribuie, greşit, lui Oppenheimer), „care, pentru întâia oară în istoria Spiritului, afirmă că mai multe descrieri ale lumii, deşi opunându-se reciproc într-un raport de contradicţii mutuale, îşi au fiecare validitatea lor şi, ca atare, sunt necesare înţelegerii lumii” 24. N-are importanţă că, de fapt, e vorba nu atât de descrieri ale lumii, cât de anumite fenomene atomice (exemplificate în general cu dubla natură a luminii, ondulatorie şi corpusculară, cele două aspecte excluzându-se reciproc) – important rămâne ce idee îşi făcea Eliade despre asta, precum şi împrejurarea că el avea pesemne impresia, utilizând un procedeu narativ inspirat de principiul în cauză, de a se opune marxismului (de vreme ce, în articolul citat, *infelix culpa* era prea marea complezenţă a Occidentului faţă de marxism, remediul propus de Eliade întru o lărgire a viziunii umanismului occidental fiind

îndemnul de a se integra descoperirile psihologiei abisale şi ale fizicii nucleare într-o „nouă sinteză”, de provincializantă). Matei Călinescu are intuiţia procedeului narativ amintit în alte texte eliadiene, unde angajarea pe una din liniile interpretative posibile le face pe celelalte, de asemenea posibile, „*indiscernabile* sau *invizibile*” *25*.

Gavrilescu din la *ţigănci*, la rându-i, se plimbă şi el fără păs între două tărâmuri, marcate alternativ de căldură şi răcoare; să fie itinerariul său o ilustrare a ceea ce apare la istoricul religiilor ca „eshatologie individuală”, adică „itinerariul mistic al sufletului după moarte” 26? în orice caz, trecerile line de la viaţă la moarte, pe lângă o sorginte mitologică şi una legionară (derivată în fond din prima), îşi suprapun la Eliade şi o alta, personală – e de amintit aici visul său cu Nae Ionescu, survenit la zece zile de la moartea acestuia: „Îl văd că intră în camera mea surâzând. Cu mâna pe mânerul uşii [, îmi spune: vezi, Mircea, întreg misterul este aici, deschizi o uşă şi treci de cealaltă parte” 27. Superpoziţia tuturor acestor înţelesuri instalează în prozele eliadiene o ambiguitate care interzice o decriptare univocă a lor; de astă dată însă, înţelesurile nu se exclud mutual, ci sunt convergente şi se întăresc reciproc; avem de-a face, într-un fel, cu o structură de simbol care, în viziunea savantului, e caracterizată de „simultaneitatea sensurilor pe care le revelează” şi prin care sunt unificate mai multe zone ale realului, dar fără a fi şi fuzionate28. Spre regretul nostru, el n-a mai scris acea *Mitologie a morţii* pe care o proiecta în mai multe volume29 sau tratatul despre condiţia *post mortem* a omului30; e posibil însă ca arhetipurile sale să fi reprezentat o abstractizare-idealizare a strămoşilor, judecând după o imagine obsedantă pe care o nota în jurnal la 6 ianuarie 1943: sufletele morţilor unindu-se cu strămoşii, topindu-se în arhetipuri31…

Să fi păstrat oare Culianu ceva din „necrofilia” eliadiană când scria, într-o proză, că „viaţa, în cel mai

intens punct al ei, poate fi resimţită numai în moarte” 32? în orice caz, el s-a aflat într-un permanent dialog de adâncime cu concepţiile lui Eliade, pe care, în linie generală, fie le-a contrazis, fie le-a omis când era de aşteptat să le menţioneze, fie, în sfârşit, le-a deviat într-un sens demitologizant, ca de pildă atunci când, scriindu-şi cartea despre *Călătorii în lumea de dincolo*, a căutat un model cvasi-matematic pentru circulaţia dintre lumi, respectiv cel al universului cvadridimensional (sau când, vom vedea, postulând unitatea mentală a omenirii, înlocuia libera mişcare temporală visată de Eliade – şi ilustrată în nuvelele sale de personajele care apar când tinere, când bătrâne, la intervale neverosimile – cu una intra sau inter-mentală); astfel, dispariţia personajului central din micro-romanul lui Eliade *19 trandafiri*, el o explica printr-o „retragere în a patra dimensiune” 33. Vom încerca să descifrăm şi alte puncte în care se manifestă această polemică implicită, ale cărei limite au fost enunţate la dezbaterea Grupului pentru Dialog Social organizată şi moderată de Andrei Oişteanu la 19 februarie 2002, sub titlul „Culianu *versus* Eliade”: aşa de exemplu, după spusele lui Sorin Alexandrescu, Culianu e văzut astăzi în străinătate „ca un apărător aproape până în absurd al lui Eliade. Peste tot este văzut ca un discipol aproape fanatic” 34; Ion Bogdan Lefter admitea că Eliade „poate fi discutat fără discipoli, însă Culianu fără Eliade (...) e greu de imaginat” 35, în vreme ce Moshe Idel, care i-a fost bun prieten lui Culianu, credea că acesta „nu a fost niciodată pro Eliade (...), din punct de vedere intelectual pur. (...) istoria intelectuală a lui Culianu nu are prea mult de-a face cu Eliade” 36. În acelaşi timp, Nicu Gavriluţă îşi sporea cele şapte distanţări dintre cei doi, expuse mai înainte într-o carte, la douăsprezece37, dintre care, inevitabil, unele ne vor reţine atenţia în continuare.

Despărţirile lui I.P. Culianu de Mircea Eliade încă din 1978, de la monografia italiană dedicată lui Eliade, Culianu

prevedea posibilitatea transformării „din interior” a concepţiilor vechilor profesori, după o prealabilă aderare la ele38; în raport cu Eliade, el a atins probabil maximumul acestei strategii în *Dicţionarul religiilor* care, deşi semnat împreună cu maestrul său (ce plănuise de mult o carte de acest tip), nu conţine nici urmă din concepţiile lui39. Dar chiar în cuprinsul monografiei apărute la Assisi în 1978, Culianu strecoară numeroase rezerve faţă de ideile lui Eliade; de pildă, el califică speranţa acestuia că Occidentul va asimila şi învăţămintele altor civilizaţii ca o „ipoteză comică” 40, îl găseşte imprudent când afirmă difuzarea universală (sau aproape universală) a vreunui simbol ori motiv religios41 şi notează că teoria eliadiană a arhetipurilor e *„neverificabilă” 42*. Metoda lui Eliade, aproximativ fenomenologică, nu i se pare „absolut explicită”, ci mai curând implicită43; mai târziu, alţi exegeţi îi vor pune în chestiune istoricului religiilor pur şi simplu lipsa de metodă – în Italia, mărturisea voalat într-un interviu din 1995 Natale Spineto, „ideile sale filosofice generale precum şi metoda pe care o foloseşte sunt adesea puse în discuţie” 44. Către 1990, Culianu îşi va reitera observaţiile, scriind că Eliade a repus în circulaţie „vechiul instrument al fenomenologiei religioase” (aşadar, deja învechit când e preluat de el), care „operează cu presupunerea existenţei unui număr de «arhetipuri» inexplicabile” 45.

Tot la începutul deceniului ultim al secolului trecut, aşa cum remarca Andrei Oişteanu, Culianu nu face nicio trimitere la *Le Chamanisme et les techniques archai ques de l’extase*, volum al lui Eliade care era de aşteptat să figureze ca referinţă în *Călătorii în lumea de dincolo*, ultima lucrare antumă a lui Culianu în care, în general, opera fostului său maestru este aproape total ignorată46. Poate că o explicaţie la aceasta e de aflat tot în monografia din 1978, unde se consemna deja că istoria religiilor „a luat o întorsătură complet străină de orientarea

prospectată şi sperată” de Eliade47.

Foarte drastică din seria despărţirilor este aceea de litaniile lui Eliade privind nenorocul consubstanţial destinului istoric al românilor48: „Generaţia antebelică a inventat o grămadă de gugumănii curente privitoare la situaţia românilor, cum ar fi aceea a «nenorocului istoric». (…) Să nu-mi vorbească românii de nenoroc istoric. (…) Fiecare are numai ce merită”, tranşează Culianu într-un articol din 199049, deoarece, pentru el, „tot ce se întâmplă în istoria omenirii apare mai întâi în mintea omului” 50.

Cea mai interesantă distanţare de Eliade însă din monografia consacrată lui în 1978 (neobservată de comentatori, care, cu excepţia lui Adrian Marino, au confundat poziţia lui Culianu cu a lui Eliade51) este orientarea autorului monografiei către o concepţie antimetafizică, manifestă în îndepărtarea sa de Heidegger (citat totuşi 52) şi apropierea de Wittgenstein (citat şi el, cu celebrul *Tractatus logico-philosophicus*, referitor la lipsa de semnificaţie a unor termeni metafizici precum *sacru*, *transcendenţă*, spiritual53); vorbind de „vidul de semnificaţie a cuvântului «spiritual» „54, Culianu devalorizează brusc un important laitmotiv al publicisticii eliadiene, care exalta „primatul spiritualului”, înainte de a ne opri asupra acestui subiect, vom semnala admiraţia lui Eliade pentru talentul filosofic al lui Heidegger, exprimată încă din iunie 194455, spre a o contrasta cu antigermanismul lui Culianu, exprimat într-un articol din 1990 şi pricinuit, între altele, şi de Heidegger, *cf.*: „De ce mă bucur de câte ori Germania are de înfruntat mari probleme? Din mai multe motive (unul dintre ele este că l-a inventat pe Heidegger) …” 56. Desigur, aici luarea de poziţie maliţioasă în contra filosofului german (vinovat, între altele, de complicităţi naziste) nu-l viza numai pe Eliade, ci şi pe Noica, în măsura în care, jucându-se cu vocabulele în stilul lui Heidegger, dar neevitând etimologiile populare, ci ridicându-le „forţat la culmea de

mecanism conceptogen”, înţeleptul de la Păltiniş contura „ruina şi caricatura heideggerianismului” 57.

Digresiune despre spirit şi materie

O succintă trecere în revistă a accepţiilor date de Eliade *spiritualului* ar începe cu seria de articole din 1927 grupate sub titlul de *Itinerariu spiritual* şi s-ar întinde cel puţin până în 1949, când, în prima variantă a unui studiu numit *Destinul culturii româneşti*, el găsea că, după război, „noua etapă a istoriei universale (...) se deschide sub semnul primatului spiritualului” 58. În 1927, egala valorile spirituale cu cele ale creştinismului, preferându-le celor rezultate din economia politică, tehnică şi parlamentarism59. Ciudat însă, în articolul Mome*nt nes*p*iritual (19*33), Eliade, parcă prefigurându-l pe antinomicul Eugen Ionescu din Nu, *vr*ea o schimbare – „Dar, pentru Dumnezeu, în altă direcţie decât aceea a spiritualităţii” 60! Trei ani mai încolo, în Dest*inuri rom*â*neşti, si*ngura primejdie ameninţând spiritualitatea românească era, după el, paşoptismul, văzut ca „maimuţăreală europeană” într-un moment când Europa era (lucru discutabil) „anti*spirituală” 61. Că*ci exigenţa privind „primatul spiritualului” se va menţine la Eliade după bravada din Mome*nt nes*p*iritual, as*tfel că, spune el în 1951, „tânăra generaţie” a anilor 1925 – 1935 „a trăit exclusiv sub semnul spiritualului” 62, opunându-l politicii (de fapt, politicianismului, formă coruptă de politică) – de unde adeziunea ei la legionarism, resimţit ca mişcare non-politică63.

Într-adevăr, în articolele de tendinţă prolegionară, Eliade a agitat interminabil „primatul spiritualului”, când de orice fel, „fie el laic sau budhist” 64, când exclusiv acela „al valorilor creştine” 65. Oricum, aici se plasa pentru el linia de fractură între lumea veche şi cea nouă: cea dintâi „credea în pântec (primatul economicului şi al politicianismului)”, a doua „îndrăznea să creadă în Duh (primatul spiritualului)” 66. Cu toate acestea, în *Piloţii orbi*

(articol din 1937 cu titlul calchiat după II *pilota cieco* al lui Papini), tot el situa discuţia la nivelul pântecului, vorbind despre proasta alimentaţie a neamului, ce-i scădea rezistenţa dinaintea unui (alogen?) „element etnic bine hrănit, care mănâncă grâu, peşte, fructe şi care bea vin în loc de ţuică” 67.

„Primatul spiritualului” era totuşi, în contextul mai larg european al epocii, un clişeu al nonconformiştilor şi al tinerei drepte68; la Eliade, era asociat şi cu autonomia de principiu a spiritului, constând în „a nu explica viaţa spirituală prin altceva decât legile spiritului” 69 – tautologie care se va răsfrânge mai târziu în opera-i ştiinţifică, aplicându-se fenomenelor strict religioase: „… fenomenele religioase posedă un sens religios ce nu se poate înţelege decât în chip religios”, observa ironic într-o glosă Daniel Dubuisson70. E adevărat că Schelling forjase conceptul de *cautegorie (în* opoziţie cu aleg*oria, ca*re este descifrată doar printr-un alt sistem de referinţă), menit a grupa fenomenele religioase, prin excelenţă autoreferenţiale71; în fond, şi Yahve se prezintă tautologic, cf.: *„*Eu s*unt cel ce* s*un*t*” (I*eşirea, 3, 14). Dar cautegoria e o simplă etichetă, nu o elucidare şi, de altminteri, romanticii n-au izbutit s-o substituie complet „alegerezei” 72.

Culianu, recurgând la Wittgenstein, nota în 1978 că „termenul de «spirit» confundă (…) «semnele prepoziţionale», iar formula «creaţie autonomă a spiritului» rezultată este destul de goală de semnificaţie” 73. Aluzia trebuie citită având în minte propoziţia 6.41 din Trac*tatus log*ico-*phi*l*osophicus, în* care Wittgenstein exila „înţelesul lumii” în afara ei, deoarece, pentru a descrie un sistem ori, cu atât mai mult, a-l explica, este necesar un metasistem, având un metalimbaj care să definească termenii celui dintâi; altminteri, autonomia spiritului sau a religiosului, nedepăşită înspre un metalimbaj, cade în tautologie (trecem peste paradoxul lui Bertrand Russell,

conform căruia mulţimea tuturor mulţimilor nu se cuprinde şi pe sine, ca şi peste teorema incompletitudinii a lui Godel, potrivit căreia un sistem logic nu-şi poate demonstra consistenţa decât printr-un sistem metalogic mai puternic – ele sunt oarecum înrudite; amintim doar că, în nuvela Daya*n, El*iade închipuie un tânăr matematician de geniu care obţine „ecuaţia absolută” printr-o critică a teoremei lui Godel).

În ce priveşte relaţia materie-spirit, pentru a preveni împotriva pripitei lor disocieri contrastive, Raymond Abellio va scrie că „a deprecia materia în raport cu spiritul (…) revine la a limita exprimarea spiritului însuşi” 74, exprimare presupusă a se face tocmai prin intermediul materiei.

În perspectiva a ceea ce a urmat, ideologia tinerei generaţii interbelice, cu spiritualismul ei, a fost interpretată ca prodrom al fascismului, între cele două ideologii care s-au împletit văzându-se „mai curând o diferenţă de grad decât de natură” 75. De aceea, observând că „experienţa ultimelor şapte decenii în Europa de Est a demonstrat posibilitatea triumfului spiritului asupra totalitarismului”, Z. Ornea poate că implica prin aceasta, mai degrabă decât o neaşteptată confirmare a eficienţei spiritualismului, resurecţia dreptei în Est, de altfel încă o dată consonantă cu tendinţele europene de azi76.

În mult discutatul său articol din 1982, *Cultură română*? (posibilă continuare-replică la cele două studii ale lui Eliade cu titlul *Destinul culturii româneşti*, sintagmă care apare şi în *Cultură română*?), Culianu sugera că statul socialist fusese o împlinire a mesianismului interbelic debutat sub auspicii spiritualiste şi se întreba, de pe poziţii antimetafizice consolidate între timp: „Puşi în faţa realităţii de fapt pe care o implică politica mesianică – atât de diafană în începuturile ei spiritualiste şi atât de dezolantă în tragicul ei final socialist – ne întrebăm dacă nu cumva

alternativa ei, adică platul raţionalism demitologizant şi exclusiv critic, nu este de departe preferabilă utopismului şi riscurilor sale” 77. Fără îndoială că da, însă Eliade şi generaţia sa execrau spiritul critic…

Angajare sau spirit critic?

De-a lungul anilor, Mircea Eliade a oscilat între angajarea politică şi independenţa pe care spiritul critic i-o prescrie unui scriitor. Astfel, în 1935, reflectând la *Destinul lui Panait Istrati*, el opina că Istrati a greşit dezicându-se de angajarea sa comunistă după o vizită în U.R.S.S., căci dezicerea însemna revenirea la spiritul critic abandonat din clipa în care se „aderă la o atitudine politică militantă” 78. Fără îndoială că, văzând în Istrati un renegat din pricina erorii lui „de a se retrage, de a-şi mărturisi greşelile în public” 79, Eliade încă nu se gândea că va avea să evite el însuşi, după război, acest tip de eroare; deocamdată, proclama ritos: „Singura şi marea armă a oricărui scriitor este independenţa sa faţă de orice formaţie politică” 80, ceea ce implica păstrarea spiritului critic. Cu toate astea, un an mai târziu, consemnând îndepărtarea continuă de Maiorescu ca semn al vigorii intelectuale a României (?!), tot el stigmatiza spiritul critic prin care Maiorescu şi Caragiale puseseră capăt unui „început de mesianism românesc”, fiindcă o făcuseră, se pare, prematur: „Spiritul critic este un lux pe care o cultură nu şi-l poate permite decât târziu” 81. La rândul lui, Cioran, într-o scrisoare din 1942, se extazia de faptul că Hitler răpise spiritul critic unei întregi naţiuni82.

În 1946, Eliade va uita de „marea armă a oricărui scriitor” şi va nota în jurnal: „Teribila mediocritate a acelora care nu pot ghici aventura spirituală a anumitor adeziuni politice. (…) Normalianul care s-a înscris la comunişti după ce a citit Zero *et l'i*n*fini al* lui Keestler, deşi nici Marx, nici Engels, nici Lenin nu izbutiseră să-l convingă.”, 83. Nu e vorba aici numai de inevitabila angajare predicată la ora aceea de Sartre (filosof care-l

preocupa într-o oarecare măsură pe Eliade: în 19 t*ran*d*afiri, îi* reia aproape ad l*it*t*eram o f*raz ă din l *filtre et* l*e* N*ea*nt84, iar prima secţiune din capitolul VI al volumului Aspe*cte ale mit*u*lui se* intitulează Esen*ţialul pre*c*ede exi*s*tenţa, in*versând una din principalele teze sartriene etc.), ci şi, probabil, de o anumită violenţă conţinută a intelectualilor, care-i împinge la excese şi la transgresarea statutului lor, idealmente neutru. Aluziv, Eliade se justifica, desigur, pe sine însuşi în fragmentul citat, dar e un fapt că romanul lui Koestler, ca şi cartea lui Maurice Merleau-Ponty, Huma*nisme et* t*er*r*eur. Es*sa*i sur le* p*ro*b*leme com*m*uniste (19*47), oricât de antistaliniste şi abhorate de partidul comunist francez, i-au adus acestuia în epocă, printr-un efect pervers şi nescontat, numeroase adeziuni85.

Pe de altă parte, este posibil ca ruptura de Maiorescu, cel puţin în cazul lui Eliade (căci, altminteri, ea era tipică pentru întreaga-i generaţie86), să se fi datorat şi indispoziţiilor melancolice pe care i le trezea Moldova.

Moldova şi melancolia

Botanistul Zalomit rostea în sinea lui, la începutul nuvelei eliadiene *Les trois Grâces*, numele unei plante: *Euphorbia moldavica id est impudica*. Numele fiind inventat87, oare de ce pentru Eliade, dincolo de datele nuvelei, ceea ce era moldovenesc era şi neruşinat, cum sugerează secvenţa „... moldavă adică impudică”, desemnând o inexistentă specie de euforbiacee?

Mai întâi, Eliade a început să sufere din adolescenţă de crize de melancolie care, puse pe seama ramurii moldave din arborele său genealogic („sângele străbunului răzeş” din Tecuci), i-au provocat în 1928 articolul *împotriva Moldovei*, din ciclul *Scrisori către un provincial*: „Viciată în rosturile ei lăuntrice, Moldova altoieşte în conştiinţele neorganizate germenul unei feminităţi capricioase şi adorabile”, motiv pentru care, acuzând-o că e „lipsită de eroism”, declară că o urăşte88. În acelaşi an,

îl prelucra poetic-delirant pe Papini în articolul *Apologia virilităţii*. În 1935, opunea „excesului de sentimentalism moldovenesc” Bucureştiul, desemnat drept „centru viril” 89, iar în 1938, amintindu-şi de primul din această serie de articole, nota că literatura moldovenească, cu tristeţea, melancolia şi descompunerea ei, „putea deviriliza o generaţie întreagă” 90.

Mai târziu, va înţelege că desele-i căderi în melancolie reprezentau modul său propriu de experienţă religioasă, aparent singurul pe care i-l dăduse Dumnezeu91. La 5 martie 1945, pare a descoperi că aceste crize de melancolie îi erau determinate de funcţiile seminale, pe care şi le credea peste măsură de active92; va consulta şi un neurolog, de la care va afla că melancolia are cauze… spirituale, în schimb „celelalte crize” (de neurastenie), alternante sau simultane cu melancolia, erau datorate unei „hipersexualităţi nesatisfăcute” 93. Într-adevăr, la 11 aprilie 1945 îşi atribuie melancolia amintirii Ninei (care se stinsese din viaţă la 20 decembrie 1944 de cancer, ascunzându-i diagnosticul), iar neurastenia – insatisfacţiei erotice, pesemne cronice, a cărei vindecare ar fi necesitat, scrie el, o amantă în regim non-stop, „zi şi noapte” 94! Fantasma lui Ştefan Viziru, eroul romanului Noap*tea de Sânziene, de* a atinge sfinţenia iubind două femei deodată (din aceeaşi pricină, Pavel Anicet se sinucide în romanul anterior, înto*arcerea din Rai), p*recum şi iubirile reale ale lui Eliade însuşi, adesea concomitente (Maitreyi şi Jenny, Sorana Ţopa şi Nina Mareş), dovedesc cel puţin că o singură femeie nu i-ar fi suportat exigenţele erotice neîntrerupte, de „zi şi noapte”.

Vom lăsa psihanaliştilor plăcerea de a descifra secvenţele spiritualism-melancolie-moldovenism-feminitate-hipersexualitate-acces la experienţe religioase (unde ar intra şi legionarismul), *versus* virilitate (deci din nou hipersexualitate) – eroism-legionarism-spiritualism (din nou) etc. Opoziţia şi, în acelaşi timp, circularitatea lor

sunt afine (chiar dacă nu o explică direct) cu predilecţia lui Eliade pentru *coincidenţia oppositorum* şi repetiţie, ultima manifestată atât în articularea unei teorii a ciclurilor istorice (mai bine zis, în aderarea la o asemenea teorie), cât şi în rotirea în jurul propriilor sale teorii, reluate de la o carte la alta, la fel cum proceda şi Henry Corbin95. Ne vom întreba doar în ce măsură originea moldovenească a lui Culianu şi chiar o anumită relaţie genealogică a sa cu spiritul critic maiorescian (printr-un strămoş junimist, „papa” Culianu) i-ar fi putut predestina „despărţirile” de Eliade.

De la morfologie la morfodinamică

Supranumit şi „tratatul morfologic”, *Tratatul de istorie a religiilor* publicat de Mircea Eliade în 1949 la Payot prin contribuţia mai multor traducători, între care şi Mihai Şora, era „una dintre prelucrările majore ale morfologiei goetheene” 96. Eliade a nutrit dintotdeauna admiraţie pentru Goethe (probabil până când, în fine, la 11 decembrie 1941, îşi încredinţa *Jurnalului portughez* convingerea că îl depăşise ca orizont intelectual97…); din păcate însă, morfologia goetheană, trecută prin romantism, evoluţionism darwinian şi pozitivism, îşi asociază o dimensiune cronologică şi ceea ce era un joc de asemănări şi diferenţe în varianta ei iniţială devine unul de apropieri şi îndepărtări, încât formele cele mai recente de pe scara evoluţionistă ajung a fi socotite superioare celor dinaintea lor98. Ernst Haeckel va devia astfel morfologia înspre nazism, căci determinismul său fdogenetic (ştim că el formulase, în 1872, legea potrivit căreia ontogenia repetă ftlogenia), predictând formele vieţii sociale în sens evoluţionist şi pozitivist (de superioritate a celor mai recente şi de progres necontenit al lor), va căpăta o întrebuinţare rasistă, drept care Haeckel face astăzi figură de proto-nazist99. Încă o dată, Eliade se slujise aşadar de un instrument compromiţător şi învechit, căci morfologia lui Goethe, aidoma fenomenologiei religioase, suferă de

„neputinţa de a explica transformările istorice” 100.

Culianu nu i-a criticat *Tratatul*... ci l-a ignorat sau l-a făcut să pară obsolet – era conştient că nu trebuia să atragă atenţia asupra ideilor de tinereţe ale maestrului său, voind în acelaşi timp să se debaraseze de ele; aşa se face că a recurs la biologul scoţian D’Arcy Wentworth Thompson (On G*ro*w*th and For*m*, 19*17) ca antidot la abuzul de morfologie, pe care a înlocuit-o cu morfodinamica101, un fel de sistem generalizat de infinite transformări, pornite de la permutarea unui număr finit de elemente.

Trebuie spus că şi Pettazzoni, recunoscut de Eliade ca maestru al său, încercase încă din 1924, în 7 Misteri, reconstruirea unei „morfologii dinamice” 102. Cât îl priveşte pe Eliade, *Jurnalul portughez* menţionează la 8 februarie 1945 că dinamica îi părea o falsă modalitate a fiinţei (*esse*) *m*; în plus, toată opera sa refuză istoria, predicând (sau preamărind la popoarele arhaice) ieşirea din ea – o imposibilitate (sau, respectiv, un fals), nota Pettazzoni în *Gli ultimi appunţi*: anti-istoricismul eliadiani se vădeşte savantului italian a avea rădăcini biografice, fiindcă nu rezulta din vreo cercetare istorică ori filosofică, ci din „trista epocă în care a trăit Eliade, la fel ca noi toţi, şi, poate, din vicisitudinile sale personale” 104. Sau să se fi contaminat Eliade de la indieni, „poporul de mare civilizaţie cel mai *achron*, cel mai lipsit de simţul importanţei cronologiei din câte au existat” 105? Rămâne şi aceasta o ipoteză, cu amendamentul că, în epoca-i de activ militantism legionar, Eliade îmbrăţişa entuziast ideea că „misiunea României este de a face istorie” 106, voinţă „istoriogenă” din care se născuse, după el, şi Mişcarea legionară însăşi 107.

Termenul de *morfodinamică* însă este invenţia din 1876 a lui A. Giard, menită a da seama de „un eveniment în spaţiu-timp” 108; după Culianu, ea este redevabilă permutărilor de litere obişnuite în Kabbalah109, cărora,

decelându-le un principiu de generare computaţional, el le descoperă o dezvoltare fractală. Aşa se întâmplă în natură (fenomen dovedit de Thompson, cu transformările matematice ale unui os de la un animal la altul) şi aşa funcţionează şi mintea omenească, creând sisteme fractale (religie, filosofie, ştiinţă şi chiar literatură), în care îşi contemplă, fascinată, propriul ei mod de funcţionare110. Lumea este descrisă astfel ca o sumă de structuri fractale care „interacţionează în chipuri cât se poate de ciudate, formând alte sisteme, al căror tipar general, de tulburătoare complexitate, poate fi numit istorie” 111. Fostul său student, Nathaniel Deutsch, observa că, analizând în felul acesta nişte „obiecte ideale”, Culianu, ca şi cum s-ar fi plasat el însuşi într-o a patra dimensiune, „încerca să rezolve cu ingeniozitate problema istoriei, transcendând-o” u2. Aşa fiind, îl moştenea el oare pe Eliade, cu a sa ieşire din istorie ulterioară eşecului legionar, sau, încă o dată, îi modifica o concepţie, dezactivându-i presupoziţiile metapolitice? A doua variantă este, cu siguranţă, mai plauzibilă. Graţie acestui procedeu, şi spiritualismul eliadian dobândeşte, sub forma de *mind games*, „jocuri ale minţii” (*mind* şi *esprit*, termeni polisemiei în engleză şi franceză, limbi în care şi-a scris Culianu cărţile cu această problematică, includ şi accepţia de *spirit* pe lângă aceea de *minte*), o întrebuinţare euristică nemetafizică, rămânând totuşi în cadrul idealismului, căci spaţiul mental era la Culianu „mai real (...) decât lumea în care trăim” 113: lumea este prefigurată în el înainte de a veni la existenţă.

Mai mult, potrivit lui Culianu, „toate sistemele sunt infinite şi tind să exploreze toate posibilităţile de care dispun”, încât, „îndeajuns rulate în timp”, ele vor tinde să se suprapună114; numai că, din diverse motive, în general cauzate de interferenţa jocurilor de putere115, sistemele nu ajung la deplină dezvoltare şi topire într-un unic sistem, astfel că mereu procesul se reia de la capăt, dintr-o altă

direcţie. Indubitabil, este retranscrisă aici şi concepţia lui Eliade despre eterna revenire a identicului (v. În special *Le Mythe de l'éternei retour*), în care nimic nou nu survine pe lume, de fapt: „Orice se întâmplă e întotdeauna resimţit intuitiv ca repetare a unei prime dăţi", ceea ce înseamnă că avem de fiecare dată nişte copii, originalul în sine întâmplându-se o singură dată, *in illo tempore* – remarca un cercetător care comenta faptul ca pe o „fobie a primei dăţi" şi-i atribuia lui Eliade, „literator ratat", un discurs pseudoştiinţific, ale cărui teme sunt de regăsit la cel ce l-a făcut cunoscut în Italia, respectiv Cesare Pavese116. Exact acest discurs pseudoştiinţific este transformat de Culianu într-unul cu armătură ştiinţifică şi, în consecinţă, mult mai puţin atacabil.

În plus, ca studiu aplicat „obiectelor ideale" existând în propria lor dimensiune logică, morfodinamica ar presupune şi rechestionarea de către Culianu a lui Goethe, care îi scria lui Herder, la 17 mai 1787: *„Urpflanze* e menită a fi cea mai stranie creatură de pe lume – Natura însăşi ar invidia-o. Cu un asemenea model (...) va fi posibil să se inventeze plante ad i*nfinitum. Vo*r fi nişte plante strict logice – adică, chiar dacă nu există în fapt, ele ar putea exista – n-ar fi doar umbre sau visuri picturale ori poetice, ci ar poseda un adevăr intern şi necesitate" 7. Deosebirea este că, la Culianu, „fluiditatea plastică a transformării" nu mai face necesar arhetipul: „modelul" de care vorbea Goethe e transferat funcţionării minţii umane şi procedurilor ei (universale) de a-şi genera propriile hărţi, care sunt religia, filosofia, ştiinţa şi chiar literatura; avem de-a face, raţionaliza H.-R. Patapievici, cu „reformularea vechiului principiu al identităţii" din perspectivă morfodinamică" 8: nu mai imaginăm un ce c*a* substrat al transformărilor (o Fiinţă ce se manifestă în anumite modalităţi de a fi), ci ne străduim să descifrăm regulile de funcţionare a minţii umane, analoge celor ale unui computer (mecanism mai mult sau mai puţin

rudimentar în care ea se ipostaziază). Misterul este că aceste reguli se aplică şi în mersul naturii, adică într-un domeniu aparent independent de mintea umană; că şi omul e o creatură făcând parte din natură nu cred că rezolvă prea mulţumitor misterul, după cum, la prima vedere, nu l-ar rezolva nici presupoziţia tacită atribuită de H.

— Patapievici lui Culianu, anume că morfodinamica obiectelor naturale şi cea a obiectelor ideale (religie, filosofie, ştiinţă etc.) pot fi abordate deopotrivă prin „noua topologie matematică şi teoria fractalilor” 119, ceea ce ne-ar duce cu gândul la o continuitate minte-natură, interior-exterior, cel puţin structurală, de nu şi substanţială – ar însemna, pur şi simplu, că navigăm într-un *continuum* al propriei noastre minţi *şi* când ne mişcăm în spaţiul înconjurător, el însuşi o imagine (măcar pe jumătate) interioară; poate că textele de ficţiune ale lui Culianu tocmai asta sugerează, dar conjectura mi se pare vertiginoasă, mult mai uluitoare decât celebrul *incipit* schopenhauerian: „Lumea este reprezentarea mea”, ori chiar decât propoziţia lui Berkeley, „m^3 is *percipi*” (toate înrudite) 120... Şi totuşi, există la Culianu o echivalenţă funcţională implicită *Dumnezeu – mintea umană desfăşurată la infinit = univers în întregul său*, care îl desemnează drept un adevărat „cal troian” strecurat în edificiul academic occidental (în măsura în care acolo se poartă încă fidelitatea faţă de materialism şi pozitivism) – o „penetrare” mult mai subtilă şi mai eficace decât a lui Eliade, ce-şi propusese adoptarea deliberată a unei asemenea strategii121.

Repetiţii, dispariţii şi abolirea istoriei

La 26 septembrie 1942, Mircea Eliade nota în *Jurnalul portughez* că avea oroare de ceea ce nu se repetă122, repetiţia fiind pentru el o cale de ieşire din timp, din istoria pe care o abhora după ce i se vădise că voinţa de a o face, către care îndemnase el însuşi în perioada-i de militantism legionar, era o iluzie păguboasă;

Le Mythe de l’éternei retour, publicat în 1949 la Gallimard, este o carte construită în întregime pe ideea că, în universul omului arhaic, repetarea continuă a arhetipurilor nu numai că era condiţia atingerii adevăratei realităţi, ci antrena şi abolirea periodică a istoriei, spre a regenera timpul uzat123.

Arhetipurile care se repetă sunt, după Eliade, nişte „modele exemplare” lansate pentru prima oară de anumite „Fiinţe supranaturale mitice” într-un timp primordial (*illud tempus*) situat în afara timpului, adică nişte fapte „transumane” 124. Strămoşii mitici ai umanităţii erau nemuritori şi trăiau într-un cosmos „atemporal şi inalterabil” 125. Desigur, nemuritori fiind, ei pesemne că mai supravieţuiesc şi azi pe undeva – deja sălăşluiau în zone „paracosmice” 126, destul de enigmatice ca atare, căci, ne putem întreba, ce altceva ar fi să mai existe în afara (*cf.* gr. *para* –, „alături de”) cosmosului? Cu aceste teorii incontrolabile, Eliade se apropie de *science fiction*; nevoia stringentă de a explica într-un fel originile îl face să adere fără nicio distanţă critică la poveştile umanităţii arhaice (şi acestea nişte reconstrucţii). În realitate şi cel puţin în privinţa mitului gnostic, căutarea originilor este „frustrantă” şi inutilă, scria Culianu: originea miturilor e întotdeauna cognitivă, aparţine minţii oamenilor, care reacţionează identic (numai) în condiţii identice127.

Nici teoria veşnicei reîntoarceri nu e atât de simplă pe cât pare: dacă ea duce la Eliade la instalarea într-un continuu „prezent atemporal” 128, alţi glosatori ai aceluiaşi subiect socotesc că, bazată tocmai pe uitarea prezentului, veşnica reîntoarcere nu face decât să basculeze trecutul în viitor sau că, într-o viziune spaţială, „întorsul” reîntoarcerii ar putea fi conceput ca aşternându-se riguros peste „dus” şi anulându-l, dar, în cronologie, „întorsul” prelungeşte „dusul” şi „ne incumbă ca viitor” 129, încât veşnica reîntoarcere s-ar dovedi imposibilă tocmai în timp; *repetiţia, în loc să abolească istoria, o*

prelungeşte.

Dar aici ne interesează mai curând acea concepţie a idealismului indian după care ceea ce se repetă la nesfârşit este iluzoriu şi provoacă dorinţa ieşirii din timp130; ea ar putea fi o cheie pentru sensul major al romanului lui Eliade, *Noaptea de Sânziene*, care, pentru Matei Călinescu, se încurcă în simbolisme şi rămâne relativ indescifrabil131. Or, în clipa în care eroul romanului, Ştefan Viziru, are „un sentiment tulbure că situaţiile încep să se repete” 132, prietenul său, Biriş, îi povesteşte legenda „schivnicului” Narada, care, voind să afle de la zeul Vișṇu secretul puterii sale, incomprehensibila Maya, se pomeneşte proiectat în altă viaţă, unde trăieşte 12 ani133, după care îl reîntâlneşte pe zeu şi află că abia trecuse o jumătate de oră (povestea este adaptată şi de Galaction in *Moara lui Călifar*). Înţelesul legendei este acela pe care i-l dădea Malraux, înălţând a doua existenţă a lui Narada la valoarea celei dintâi: „Nu pentru că fusese un vis a doua existenţă a lui Narada nu contează, ci pentru că fusese la fel de reală ca prima” 134. Egalând-o pe prima, a doua existenţă a ascetului indian se şi resoarbe în ea, potrivit unui mecanism deseori prezent în literatura îndeobşte de coloratură fantastică ce pune în scenă dubluri: când dublul egalează modelul printr-o imitaţie perfectă, se produce o dispariţie, căci „imitaţia perfectă nu mai este o imitaţie, ci obiectul însuşi” 135 – o clonă cu o existenţă insuportabilă sau, precum în cazul clonelor reale din zilele noastre, cu o viaţă mult mai scurtă decât a „originalului”. La asta să se fi gândit Blaga când, poate spre a-l păzi pe Marele Anonim de reduplicare, l-a înzestrat cu exerciţiul „cenzurii transcendente” interzicând făpturii să urce până la el?

De asemenea, Otto Rank cita, după Frazer, credinţa că un tată al cărui copil îi seamănă frapant urmează să moară sau, amintind şi de „fobia omonimiei” în nuvela *William Wilson* de Poe, că omonimia a doi copii prevesteşte

dispariţia unuia din ei136. La rândul lui, cu trimitere la *Portretul lui Dorian Gray* de Oscar Wilde, Ernst Jünger observa că întâlnirea cu sine semnifică, între altele, şi „nimicirea omului de către reflectarea sa” 137.

Exemplele literare s-ar putea înmulţi (Bioy Casares, *Invenţia lui Morel*; Borges, *Oglinda de cerneală*; Maurice Renard, *Gloria lui Comacchio* etc.); oricum, când dublurile nu dispar, lumea devine parodică, *cf.*: „E limpede că lumea e pur parodică, adică fiecare lucru pe care-l privim este parodia altuia sau acelaşi lucru sub o formă dezamăgitoare. (…) Astfel, plumbul este parodia aurului. Aerul este parodia apei. Creierul este parodia ecuatorului. Coitul este parodia crimei” 138…

La Eliade, dispariţia lui Zerlendi din nuvela *Secretul doctorului Honigherger* se datorează reconstituirii exacte a drumului iniţiatic urmat de Honigherger până la propria-i dispariţie. Cât îl priveşte pe Ştefan Viziru din *Noaptea de Sânziene*, obsedat de ieşirea din timp, legenda cu Narada şi Vișṇu este o *mise en abyme* (o redublare textuală) a sorţii sale: la 12 ani după ce năzărise dispariţia automobilului iubitei lui într-o pădure (care este „un simbol al lumii de dincolo” 139), în noaptea de Sânziene (când, spune folclorul, cerurile se deschid140), scena se petrece aievea, sub forma unui accident; desigur, automobilul cu cei doi prăbuşindu-se într-o prăpastie în noaptea ce oferă o deschidere în direcţie contrară trimite la „curba redempţionistă” recuperată de imaginarul romantic de la gnostici şi care „descrie totdeauna o urcare pornind de la o cădere, o răscumpărare pornind de la o vină” 141: spre a ajunge „sus”, trebuie s-o iei de „jos”, cele două direcţii fiind de altfel echivalente la Heraclit, citat în acest sens în nuvela *în curte la Dionis*, unde, în plus, găsim şi rezonanta legionară a acestei dialectici: schimbarea omului (obţinerea „omului nou”) e proiectată aici, sub un văl orfic, a începe nu „de sus, prin elite, *ci de foarte jos*, de la oamenii de rând…”: oare nu aşa lucrau şi echipele

mobile de legionari, cutreierând satele şi încercând să-i obişnuiască pe ţărani cu duşurile calde şi săpunul 142? „Omul nou” avea măcar meritul de a nu suporta murdăria...

Consecvent credinţelor sale, Eliade îi oferă lui Ştefan Viziru ieşirea din timp dorită printr-o repetiţie (respectiv, realizarea premoniţiei personajului); dar şi prin moarte şi, atunci, să nu fie repetiţia aceasta o parodie, chiar dacă e urmată de o dispariţie?

Ca să revenim, în fine, la Culianu, abolirea istoriei este, în varianta sa cognitivă, în care istoria reprezintă o intersecţie secvenţială a unor sisteme fractalice de origine mentală, de neconceput: cum să anulăm propria noastră minte, în orizontul căreia, pe deasupra, nu suntem decât nişte ipostaze predictate de funcţionarea ei fractalică, aidoma poziţiilor încă libere din tabelul lui Mendeleev? [...]

Mircea Eliade în India: o experienţă capitală?

Eliade a păstrat o tăcere suspectă asupra „iniţierii” sale din India, care l-a exasperat pe Claude-Henri Rocquet, interlocutorul cărţii de convorbiri cu el: „... nu mai ştiu ce să cred. (...) Aveţi un dar aproape diabolic să vă risipiţi auditorul în mijlocul unor povestiri în care nu mai este în stare să desluşească adevărul de minciună, nici stânga de dreapta” 143. Mai mult, a lăsat a se înţelege că o parte esenţială din experienţa sa indiană a transpus-o Acţionai în nuvela Secretul *doctoru*l*ui Honighe*r*ger (1940),* fidel unui vechi topos in*iţiat*ic („tradiţiei indiene”, îl limitează el), care impune ca doctrinele esoterice să nu fie dezvăluite marelui public, ci numai transmise pe cale directă de la maestru la discipol sub pecetea tainei şi adesea nici atunci într-o manieră verbală – doar prin (de) monstraţie. Despre nuvelă însă, el spune: „Libertatea artistului de a «inventa» mi-a îngăduit să sugerez mai mult şi mai precis decât aş fi izbutit într-o descriere strict ştiinţifică” 144, adică să ateste, cu scuza ficţiunii, realitatea unor experienţe yoghine precum transa, levitaţia, îngroparea de viu,

moartea aparentă sau invizibilitatea; în parte, mai abordase subiectul în 1937, în studiul Folkloru*l ca instrument de* cunoaşte*re, sub mo*tivul unui atac împotriva istoricismului veacului al XIX-lea, care, deşi se baza pe „primatul *documentului”, exclu*dea anumite documente ce probau existenţa reală a unor fapte contrare raţiunii, precum incombustibilitatea şi levitaţia145. Acestea, calificate drept credinţe folclorice, ar dovedi că îndărătul tuturor credinţelor de acelaşi fel stau „fapte co*ncrete” 146, ce*ea ce ar da credibilitate şi invizibilităţii, supravieţuirii sufletului etc.147. În mod straniu, Eliade pare însă a nu lua în calcul critica surselor, care justifică ignorarea unora dintre ele; dar chiar şi aşa, el admite, spre final, că e vorba de „fenomene pe care, în actua*la condiţi*e *umană,* n*u le* mai putem controla experimental” 148. Citit corect aşadar, acest studiu de aparenţă ştiinţifică este tot o ficţiune, oricât va fi inflamat el imaginaţiile. Totuşi, aşa s-a născut o oarecare faimă de guru a l*ui E*liade, de iniţiat în practica yoga (pe care a glosat-o în mai multe cărţi, începând cu o teză de doctorat susţinută la Bucureşti în 1932), inclusiv în varianta ei tantrică. Latura aceasta a activităţii sale învăluită într-un bine calculat mister a contribuit din plin la relansarea interesului faţă de cărţile şi persoana lui în rândurile generaţiei flower p*ower d*i*n Sta*tele Unite, aflate în căutare de experienţe exotice, profeţi şi iniţiaţi în ocultisme de toată speţa.

Ce e adevărat însă din toată aura plutitoare în jurul stagiului indian al lui Eliade? Nu mare lucru, mai degrabă aceeaşi voinţă de mistificare manifestată peste tot în cuprinsul operei sale. Într-o schiţă rapidă, dar penetrantă, care a fost publicată cu titlul de *Secretul doctorului Eliade* ca prefaţă la o culegere din nuvelele sale traduse în greceşte în 1988, Culianu, vădit amuzat de descumpănirea lui Claude-Henri Rocquet pomenită mai sus, nota fulgurant: „... e rezonabil să credem că experienţele yoghine ale lui Eliade nu l-au purtat în alte lumi, cum

părea el să ne sugereze cu o discreţie elaborată”, şi că nici „nu-şi căpătase deschiderile către sacru în vreun chip obişnuit, prin folosirea vreunei tehnici, cum ar fi yoga sau altele” [149]. Or, mai recent, Liviu Bordaş, un tânăr studios versat în indianistică, a refăcut pe teren itinerariul lui Eliade în India, publicându-şi rezultatele sub acelaşi titlu de mai sus al lui Culianu, probabil ca o confirmare a spuselor lui[150]: asupra stagiului indian al lui Eliade, scrie Liviu Bordaş, pluteşte „o umbră de îndoială”, căci el „lasă impresia că a vrut să mistifice anumite aspecte ale vieţii şi personalităţii sale”; de pildă, cele şase-şapte luni de sihăstrie la Rishikesh şi Svarga-ashr*am „nu* au fost nici şase şi nici de sihăstrie”: numai trei luni, „dar şi acestea au fost punctate de călătorii şi vizite prin împrejurimi”, de întâlniri cu „multă lume” chiar în ashr*am, şi* de lucru, în coliba de pe malul Gangelui, la romanul Lumi*na ce* s*e* s*ti*n*ge, la* teza de doctorat şi la articolele pentru Cuvâ*ntul. Ti*mp fizic pentru vreo iniţiere, în aceste condiţii, n-a avut de unde fi (un yoghin îi propusese să rămână alături de el 12 ani pentru o adevărată iniţiere, altă alternativă fiind să-şi petreacă 15 ani într-o mănăstire lamaistă!). Prin urmare, Eliade n-a urmat tehnici yoghine „decât episodic”, căutarea sa cantonându-se la „preliminariile şi la suprafaţa fenomenului pe care îl studia”. Swami Shivananda nu i-a fost guru*, „î*n sens tradiţional”. Structural, Eliade „nu era un contemplativ (...), ci un ambiţios”, conchide Bordaş. În consecinţă, experienţele sale indiene au fost în mare măsură contrafăcute şi literaturizate – lucru de care, în epocă, măcar Constantin Noica şi Pompiliu Constantinescu şi-au dat seama. Desigur însă că, luând de bune reiatările lui Eliade, nu puţini s-au păcălit – Sergiu Al-George[151], între alţii, ori eu însumi[152]. Uneori, chiar Eliade are ezitări în privinţa succesiunii descoperirilor sale: bunăoară, el spune că a descoperit elementul ireductibil al etnosului românesc, acea „religiozitate cosmică” comună culturii aborigene indiene, culturii balcanice şi celei

tradiţionale, ţărăneşti, din Europa occidentală, constatând, în India, rezistenţa elementelor preariene153, dar, într-un interviu din 1979, în L'Express*, succes*iunea se inversează, cf.: „Am *a*les India din două motive: gândirea indiană şi, mai cu seamă, cultura ţărănească, păstrată acolo intactă” 154, ceea ce abia la faţa locului constatase, nu înainte, când „alesese” India.

Şi totuşi, i-a folosit la ceva lui Eliade stagiul indian? Judecând după opera sa, înclin să cred că două au fost adevăratele-i descoperiri în India: necesitatea suferinţei, a catastrofelor şi dezastrelor întru „mântuire”, deci, *grosso modo*, a răului în economia binelui, şi, pe de altă parte, drogurile155. [...]

Deconstrucţia mitului în toamna anului 1925, Mircea Eliade asistă ca proaspăt student la „prima lecţie de metafizică” a conferenţiarului Nae Ionescu, intitulată *Faust şi problema mântuirii*. Povestită în *Memorii*, întreaga scenă e încărcată de o teatralitate înfiorată, vecină cu extazul: amfiteatrul e arhiplin, Nae, primit cu aplauze pe care le opreşte de îndată, suscită „o linişte nefirească” începând să vorbească, în timp ce, pe sub sprâncenele-i „arcuite mefistofelic”, face parcă sala să fulgere „când îşi repezea privirile pe neaşteptate dintr-un perete în altul”; pe parcursul unei expuneri neconvenţionale, fascinante pentru auditori, care au impresia că asistă la naşterea în direct a unei gândiri vii şi originale (ceea ce nu pare să fi fost întocmai cazul, ar zice Marta Petreu156...), vorbitorul harismatic desfăşoară un joc al mâinilor („cele mai frumoase şi mai expresive” văzute de Eliade, conform mărturiei sale), ce-i acompaniază gândirea ca un al doilea spectacol; în strania hipnoză colectivă instalată, timpul trece pe nesimţite157 etc.

Nu avem de la vreun auditor o descriere a felului în care a fost receptată prima Nathaniel Colver Lecture ţinută de I.P. Culianu la Divinity School din Chicago, în vara lui 1987; dar, ca o replică peste timp, prelecţiunea sa

se intitula *Dr. Faust, mare sodomit şi necromant15*. Aici, Culianu îşi pune problema dacă n-ar trebui renunţat la categoria de mit, mai ales că, precum în cazul lui Faust, e vorba de un „*pattern* formal, vid, ales pentru a transmite sensuri contradictorii"; el echivalează mitul cu „*repetiţia unei intringi goale purtătoare de diferite mesaje*", cu „*un mecanism de iluzionare menit să stabilească o perfect arbitrară şi prin urmare iluzorie continuitate în lumea altminteri înşelătoare şi mereu schimbătoare*". Nu există un invariant al vreunui mit, ci doar o schemă goală, „o non-entitate", un fel de ramă constând într-o pură „*voinţă de a repeta* o naraţiune supusă reinterpretării continue", aşadar umplută cu variante succesive, diferite uneori până la contradicţie.

Lui Eliade, definiţia „cea mai puţin imperfectă" a mitului i se părea a fi următoarea: „... mitul povesteşte o întâmplare sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al – începuturilor» (...). Este aşadar întotdeauna povestirea unei «creaţii»: ni se dă seama de cum a fost produs, cum a început ceva să fie" 1*59*. *De aic*i pornind şi abia mascând un bizar reducţionism, istoricul religiilor îndreaptă apoi toate miturile înspre mitul cosmogonic, la care ele „participă într-un anumit fel", deducând din aceasta că „toată mitologia este o ontofanie" 160. Culianu acuză însă existenţa multor mituri care n-au nimic de-a face cu creaţiunea şi originile lumii; ca variante ale nici unui invariant, pure vicarianţe, ele trebuie integrate „într-un sistem m*itic a*le cărui secvenţe sunt acordate diferit cu întregul, potrivit propriului lor potenţial semantic" 161, unde „sistem" trebuie înţeles ca dezvoltare logică a unora şi aceloraşi premise de bază ale gândirii, o dezvoltare nu neapărat realizabilă istoriceşte în întregime162.

În alt loc, şi Eliade accentua repetiţia *povestirii exemplare* care este mitul, spunând chiar că acesta „îşi află sensul şi valoarea în chiar repetiţia sa", dar nu cauzată

de schimbările de sens corespunzând unor transformări mentale, inclusiv sociale, ca ulterior la Culianu, ci motivată metafizic, emanaţionist, prin preaplinul „epifaniei primordiale”, care nu se epuizează într-o „singură manifestare” 163.

Mai departe, când Culianu expune o teorie dinamică a mitului văzut ca *proces*, în opoziţie „cu interpretarea sa curentă ca *naraţiune*” *16**, este evident că el se referă încă o dată la Eliade fără a-l numi şi la modul lui de a trata mitul, pe care-l modifică în sens cognitiv, mutându-i accentul de pe conţinut (instabil, variabil) pe structură: „... iar structura este o schemă narativă care provine din permutarea unor personaje (...). Orice mit este aşadar o transformare a altuia şi o permutare a unor funcţii”, va adăuga el mai târziu, într-un articol din 1990165. A pleca de la o naraţiune mitică şi nu de la mintea umană şi regulile ei computaţionale din care ia naştere (şi) mitul, înseamnă a pleca de jos cu speranţa de a ajunge sus – iluzie deşartă: „În analiza cognitivă, dacă pleci de jos nu ajungi nicăieri”, încheie Culianu166, refuzând inducţionismul în care s-a complăcut Eliade mai cu seamă în Tratatul *de istorie a religiilor, unde i*nventarierea şi compararea miturilor, riturilor, hierofaniilor şi simbolurilor religioase (adesea insuficient individualizate, cel puţin cele două categorii din urmă) întârziau cam mult la acest nivel, pentru ca apoi, brusc, în virtutea unui determinism arhetipal, să se ridice la câteva „modele exemplare” şi, în cele din urmă, acestea să se verse toate în cosmogonie.

„Omul nou”, „noul umanism”, reprogramarea viitorului

Mircea Eliade pleda înfocat, în anii ’30 ai veacului trecut, pentru realizarea unui „om nou”, având „un alt sens al existenţei” 167. Faptul că această exigenţă a trecut şi în bagajul ideologic al comuniştilor n-are de ce surprinde: este un vechi ideal, de sorginte esoterică şi religioasă, care i-a bântuit pe toţi reformatorii, de la alchimişti la

comunişti, devenind de la unii la alţii (de nu fiind de la bun început) un clişeu utopic. Oricine a voit să schimbe ceva pe această lume s-a lovit de vechile mentalităţi remanente şi a înţeles că fără eradicarea lor nimic nou nu se va putea obţine. Cei vechi, mai puţin grăbiţi, preconizau mutaţia propagându-se de la om la om, prin tehnici iniţiatice şi, oricum, limitată mai curând la o elită; modernii, mai nerăbdători, au inventat tehnici de reeducare în masă şi de suprimare a celor nereeducabili. În toate cazurile, „omul nou" trebuia să treacă, spre a se forma, printr-o serie de chinuri, fie probe iniţiatice, fie ideologice ori de altă natură.

Legionarii, în a căror strună cânta Eliade, au pariat pe virtuţi – omul lor nou trebuia să aibă o croială eroică şi să fie chintesenţa tuturor calităţilor umane, *cf.*: „Tot ce-şi poate imagina mintea noastră mai frumos ca suflet, tot ce poate rodi rasa noastră mai mândru, mai înalt, mai drept, mai puternic, mai înţelept, mai curat, mai muncitor şi mai viteaz, iată ce trebuie să ne dea şcoala legionară! „168. De aceea, cu dreptate, cei doi Paleologu, tatăl şi fiul, într-o convorbire în familie generos pusă la dispoziţia publicului alfabetizat, îi asemănau pe legionari cu bogomilii şi catharii169, acei „puri" care nici ei nu suportau amestecul. Desigur, cu toţii au eşuat, negociind prost cu natura umană, amestecată dintotdeauna.

După război, Eliade a uitat de „omul nou" şi şi-a modificat tirul, pledând pentru un „nou umanism", care nu avea să fie o replică la cel „vechi", ci o mai cuprinzătoare integrare a descoperirilor recente (fizica nucleară, psihologia abisală) în acela, pe fondul dialogului dintre Occident şi alterităţile exotice, arhaice, asiate ce-şi făceau intrarea în istorie, „pentru a se ajunge la o cunoaştere totală a omului" 170. În acelaşi timp însă, el rămânea credincios „dogmei tradiţionale care proclamă că esenţialul precede actuala condiţie umană" 171, invers decât la Sartre, pentru care, în cazul omului şi numai al

lui, existenţa precede esenţa, astfel că – preciza corifeul existenţialismului francez – despre om nu se poate spune nimic înainte ca el să-şi încheie existenţa, adică predicatele ce i se atârnă n-au nicio noimă câtă vreme devenirea lui nu s-a fixat o dată pentru totdeauna. În momentul când vom putea califica într-un fel omul, drept „nou” sau oricum altcumva, istoria lui se va fi sfârşit: pentru Sartre, un eventual „om nou” ar fi fost *ipso facto* un om mort172, în fond, şi pentru Eliade era de aşteptat acelaşi rezultat, în măsura în care omul se tot îndepărtează de esenţial, care era situat *in illo tempore*. Degringolada istorică nu poate duce decât la un cataclism, pe care Eliade îl presimţea, cu insistenţa chiar a unei obsesii, ca dezastru atomic; de aceea, în ultimele sale proze (*Dayan*, *La umbra unui crin*), apare ideea alcătuirii unei noi Arce a lui Noe, care să salveze undeva, „într-un spaţiu cu alte dimensiuni”, o elită capabilă de a reface civilizaţia (sau mai degrabă cultura) umană prin anamneză.

Este însă natura umană modificabilă? în mod cu totul surprinzător, Eliade va declara că nu, *cf.*: „Atâta vreme cât va [s/e /] dăinui noaptea şi ziua, iarna şi vara, cred că omul nu va putea fi schimbat” 173! Dar problema şi-a pus-o şi Culianu; el vorbeşte de unele experimente în acest sens, încercate „în lumea întreagă”, spre a se determina „până unde poate fi maleabilă natura umană” 174. Într-o introducere din martie 1991 la o nouă ediţie americană a *Dicţionarului religiilor* (*Religion as a Sistem*. *Introduction to the eliade Guide to World Religions*), Culianu, adoptând perspectiva cognitivă potrivit căreia există o unitate a minţii omeneşti care imprimă unitate tuturor sistemelor izvorâte din minte – religie, ştiinţă, societate, artefacte –, altminteri artificial separate, deduce din aceasta că orice schimbare într-unul din sisteme le modifică pe toate: spre exemplu, „o schimbare în sistemul religiei ar afecta imediat toate celelalte sisteme care creează istoria”; astfel, religia funcţionând „ca un «program» de computer în

interiorul societăţii umane (...), există speranţa ca, prin intermediul unor transformări în sfera religiei, viitorul apropiat al societăţilor sau al grupurilor sociale să fie reprogramat” 175. În felul acesta, fără s-o indice expres şi inspirat de Max Weber (la care capitalismul deriva din protestantism), Culianu găseşte o raţiune cognitivă unei posibile transformări a maleabilei naturi umane tot prin intermediul religiei, adică, pe de o parte, fiind vorba de o schimbare a viitorului (pe cea a trecutului o imaginase în proza *Căinţa târzie a lui Horemheb*), reformulează în afara oricărui context politic sau metafizic compromis ideea „noului umanism” – şi, indirect, a „omului nou” – care l-a preocupat şi pe Eliade. Pe de altă parte, reprogramarea viitorului, mai tulburător, presupune cunoaşterea programării, adică a viitorului aşa cum ne incumbă el „de la sine”; îl credea oare Culianu într-atât de nefast încât să-i dorească sau cel puţin să-i prevadă posibilitatea de a fi schimbat (am văzut că Eliade, la rândul lui, se aştepta la o catastrofă nucleară)? Şi atunci avea el oare acces la viitor ori îl putea pur şi simplu deduce, explorând dezvoltările fractale ale trecutului şi mai cu seamă pe ale prezentului? Unele proze ale sale, conexe interesului pe care-l avea pentru magie, ilustrează ficţional această ipoteză; astfel, Al-Kindi din *Stăpânul Sunetului* ambiţiona „să acumuleze toată ştiinţa lumii”, străduindu-se să discearnă „ceea *ce este deja prestabilit*”, lucru pe care chiar îl izbutea, aflând „dinainte ce avea să i se întâmple de-a lungul unei zile întregi, anume privind atent înjur la ceasul când se trezea din somn” 176. Gya-zd din *Alergătorul tibetan*, „ca orice magician, ştia să desluşească semnele subtile ale destinului” 177, iar Tozgrec din textul cu acelaşi nume, graţie facultăţii sale de a face preziceri „extrem de precise şi corecte” 178, propune omenirii în prag de nou mileniu „Jocul Adevărului”, adică eradicarea secretelor şi a minciunilor; contrapartea dispariţiei esotericului nu duce însă la o omenire mai bună, atât doar că „deosebirile

dintre oameni, idei şi sisteme se estompează din ce în ce mai tare”, instaurând un „imperiu mohorât” 179 – şi la Culianu aşadar schimbarea omului s-ar dovedi până la urmă imposibilă sau deloc atrăgătoare.

Fantasma arhetipului suprem în povestirea *Ordinea secretă*, unde Culianu se proiectează uşor antifrastic şi ironic în omonimul său Ioan din Cappadocia, este expus sistemul lui transferat ca erezie asupra personajului respectiv, care *„pretindea a fi construit o sistemă cu care putea prezice toate cugetările ce aveau să fie* vreodată *cugetate, lumea asta nefiind nici ea decât o cugetare printre altele, iar facerea ei având unicul |el de a le da oamenilor prilejul să cugete*” *1*O*. Interesant aici este că „sistema” e înfăţişată printr-o comparaţie vegetală: ea decurge ca o „succesiune de opţiuni. Seamănă întrucâtva cu o anghinare, ale cărei frunze se perpetuează indefinit, strângându-se către centru. La o altă scară, fiecare persoană acţionează aidoma uneia din frunzele diagramei, intrând în relaţie de întrepătrundere cu celelalte, ca toate să-i formeze astfel modelul. Centrul este insondabil; în el converg toate lucrurile care au fost (sau care nu au fost) şi care vor fi (sau nu vor fi), iar haosul este egal cu vârfurile cele mai înalte ale ordinii” 181. Insondabilul centru, EI Aleph implodat şi loc al tuturor virtualităţilor, este altminteri disipat în toate frunzele-persoane care-l alcătuiesc, astfel că fiecare din acestea participă, fragmentar, la omniscienţa totului, a supremei totalizări care, desigur, îmbină cele opuse („haosul este egal cu vârfurile cele mai înalte ale ordinii”). Întrevăzând o asemănătoare structură fractală a universului, fără să o numească însă ca atare, Roger Caillois recurgea şi el la o comparaţie vegetală: „Într-o zi, evocând aşezarea ramurilor bifide ale dracilei din Canare, scrisesem: «Lumea este un arbore asemănător.» Numai că pe arbore, chiar şi cea mai fină rămurea este consecinţa unui trunchi superb care, în mod regulat, din răspântii în răspântii,

neîncetat simple şi identice, se ramifică într-o boltă de frunze minuscule. Universul nu se sfârşeşte totuşi într-o înfrunzire vizibilă, ci se încheie prin edificii impalpabile şi reciproc permeabile (…). Ele dispar asemenea norilor de o clipă şi nu emană mai puţin dintr-un focar unic şi compact, fiind scântei fragile şi trecătoare ale acestuia. Fiecare idee care străbate o inteligenţă, fiecare vis care-l tulbură pe cel ce doarme rămân undeva tributare unei seve unice, ajunsă la acel capăt în care se imaterializează o ramificaţie infinită” 182. Spre deosebire de Culianu, Caillois prelungeşte fizicul în metafizic, cu păstrarea arhetipului (trunchiul, seva sa unică); la Culianu, invers, totul se petrece în mintea umană, iar arhetip nu există – cum am constatat, recompunerea acestuia este fie apocaliptică („Lume*a va înce*e*ta să* e*xi*s*te cân*d *toa*t*e cug*e*tările vor fi* f*os*t *cug*e*tate”),* fie aproape indezirabilă („imperiul mohorât” din Tozg*rec),* *ş*i are drept cost pierderea identităţilor; să fi reprezentat deci pentru el intuirea sistemului fractalic o cunoaştere nefericită?

Mircea Eliade, în schimb, vedea în condiţia istoricului religiilor o poziţie privilegiată, care-i permite acestuia să sesizeze „unitatea profundă, fundamentală, a spiritului” 183. Reducerea la un unic arhetip nu-i punea istoricului religiilor nicio problemă şi reprezenta punctul final şi cel mai înalt al cercetării sale; diversitatea manifestărilor zise spirituale e ca o iluzie pe care savantul îşi prescrie s-o distrugă, convins fiind dinainte de „primatul spiritualului” în sine şi postulând la sfârşit unitatea de adâncime a spiritului, în care diferenţele de suprafaţă se resorb.

O ciudată potrivire ne readuce la *Metamorfoza plantelor* goetheană: şi Caillois şi Culianu îşi vizualizează intuiţia structurii fractale a lumii prin comparaţie cu o plantă; pluteşte oare asupra lor, neştiută şi anamorfozată, fantasma acelei *Urpflanze* care l-a sedus pe Goethe şi, după el, în egală măsură, pe Eliade184? Goethe, în orice caz, după o dispută aprinsă cu Schiller pe această temă, a

consimţit în cele din urmă că planta sa originară ţinea de ideal, neavând nicio legătură cu experienţa – ceea ce Eliade n-ar fi făcut relativ la supremul său arhetip, căci – conchide Jonathan Z. Smith, după ce aminteşte întâmplarea cu Goethe şi Schiller – asta „l-ar fi costat prea scump” 185...

O gândire întreruptă, şi totuşi.

Note

1. (Mircea Eliade)*, întâlnirea cu sacrul*, Cluj, Ed. Echinox, 2001, p. 8.

2. Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*, ed. a II-a, revăzută şi adăugită, Iaşi, Polirora, 2002, pp. 29 – 30, citind Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. I: 1941 – 1969, Humanitas, 1993, pp. 350 – 351. În convorbirile cu Claude-Henri Rocquet din 1978, Eliade distingea trei direcţii în care hermeneutica este creatoare: pentru hermeneutul însuşi, căruia efortul de descifrare îi îmbogăţeşte „conştiinţa şi viaţa”; pentru faptul că „dezvăluie semnificaţiile latente ale simbolurilor şi devenirea lor”; pentru cititorul care, în contact cu analizele hermeneutului, descoperă ceva important „pentru viaţa sa”, respectiv „o anumită poziţie a spiritului în lume”, care, nefiind a sa, îl impresionează prin asta şi-i declanşează impulsuri creatoare (*cf.* Mircea Eliade, *încercarea labirintului*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1990, pp. lll-112; traducerea Doinei Cornea este destul de stângace şi presărată cu prea multe note, în general stupide). Confruntarea cu alteritatea, inclusiv sub formele inumane şi demonice, i se vădea lui Eliade „izvorul marilor creaţii ale spiritului” (*ib.*, p. 108). Să observăm în treacăt că noţiuni precum „creativitate şi geniu, valoare eternă şi mister”, abundent prezente în opera lui Eliade, erau suspectate de Walter Benjamin ca susceptibile de a duce, printr-o „aplicare necontroiată”, la o „prelucrare în sens fascist a materialului” – de aceea, în *Opera de artă în epoca reproducerii mecanice*, el îşi propunea să le

înlocuiască prin alte concepte, *„complet inutilizabile în scopuri fasciste*” (v. Walter Benjamin, *Iluminări*, Univers, 2000, p. 119).

3. Matei Călinescu, *id.*, p. 134.

4. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, ed. a II-a revăzută, Nemira, 1998, p. 256.

5. *Ibid.*, p. 247.

438

6. *Ibid.*, p. 253. În ultimii ani ai vieţii – crede Culianu – Eliade şi-ar fi schimbat drastic perspectiva: după ce se confruntase cu „iluzii de diferite grade” mai înainte, „acum se putea uita în urmă la propria-i operă monumentală ca la o puternică operaţiune hermeneutică ce îşi creasе propriul ei adevăr. Unele din nuvelele sale târzii par să implice un fel de hermeneutică nietzscheană, în care sensul e creat de orice text arbitrar, cu condiţia să existe prezentă o minte care să-l descifreze” (Ioan Petru Culianu, *Secretul doctorului Eliade*, 1988, în *Studii româneşti I*, Nemira, 2000, pp. 382 – 383). Culianu bănuia, pe bună dreptate, că hermeneutica lui Eliade „se bazează mai degrabă pe ipoteze decât pe experienţă” (*ib.*, pp. 381 – 382). Oricum, la data convorbirilor cu Claude-Henri Rocquet (apărute în 1978), Eliade îşi aproba interlocutorul când acesta observa că el ar refuza calea nihilistă de a spune că „lucrurile au un sens, dar acest sens nu se bazează pe nimic” (*cf. Încercarea labirintului*, op. cit., pp. 113 – 114); mai încolo însă, tot Eliade declară: „A fi om înseamnă să cauţi semnificaţia, valoarea, *să o inventezi, să o proiectezi, să o reinventezi*” (*ib.*, p. 142, sublinierea mea). Chiar sacrul, a cărui experienţă ar fi „indisolubil legată de efortul omului de a construi o lume care să aibă semnificaţie” (*Jurnal*, op. cit., vol. I, p. 592 – 24 iunie 1968), se străvede a fi aici fictiv, ca un construct conştient al omului îndreptat împotriva lipsei de semnificaţie a lumii.

7. Mircea Eliade, *Simplu intermezzo*, în *Vremea*, 30 iunie 1935, *apud* culegerea de articole *Profetism*

românesc, vol. 2: *România în eternitate,* Ed. „Roza Vânturilor”, 1990, p. 102.

8. *Apud* Mircea Eliade, *împotriva deznădejdii*, Humanitas, 1992, p. 18.

9. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, „Iddes”, 1973, pp. 179 – 180.

10. Hans Vaihinger, Filosofia lui „ca şi cum Un sistem al ficţiunilor teoretice, practice şi religioase ale omenirii, Nemira, 2001, pp. 463 – 487.

11. Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX-e sitele* (*Dumezil, Uvi-Strauss, Eliade*), Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 228.

12. Gilbert Durand, Eliade ou l’anthropologieprofonde, în Cahiers del Herne, 33/1978, pp. 92 – 95.

13. Ioan Petra Culianu, *Mircea Eliade*, op. cit., p. 270 (şi, mai înainte, p. 269). Despre această introducere, intitulată *Mircea Eliade necunoscutul*, Monica Lovinescu nota, la 25 aprilie 1983: „Seara: Culianu cu Goma. Cu toată dragostea (deoarece ţinem la el), îl executăm pe C. pentru felul cum prezenta cultura română în introducerea la proiectatele convorbiri cu Eliade. Sper să nu se fi întristat” (Monica Lovinescu, *Jurnal. 1981 – 1984*, Humanitas, 2002, pp. 196 – 197). Textul în discuţie este unul dintre cele mai lucide în materie, inconfortabil ca atare pentru mistagogia naţionalistă; cum Paul Goma mai greu ar putea fi bănuit de aşa ceva, probabil că pluralul „îl executăm” se referă la cei doi soţi Ierunca & Lovinescu. La Virgil Ierunca, nu e de mirare, câtă vreme el însuşi mărturiseşte că, deşi părăsea în 1946 România „indiferent ca un geamantan”, o dată ajuns la Paris suferă o convertire aproape „religioasă” şi prinde a-şi iubi ţara ca pe o „logodnică”, încât legionarii îl acuză că le-a furat „etnicul” (e/. Virgil Ierunca, *Trecut-au anii*… Frag*mente de* j*ur*n*al. În*tâ*mpinări şi accente. Sc*ri*sori nep*i*erdute, Hu*manitas, 2000, respectiv pp. 347, 368, 145, 212), dar la fiica aceluia

ce scosese, cel puţin în teorie, esteticul de sub incidenţa (semănătoristă) a etnicului?... Iat-o însă şi pe ea într-un „instantaneu” din 2 iulie 1950: „Tradiţionala serbare de sfârşit de an la Ei te Universitaire. (...) încă de la intrare mă întâmpină Monica Lovinescu în costum autentic românesc” (Virgil Ierunca, ibid., p. 14*8) ...*

14. Matei Călinescu, op. cit., p. 26.

15. *Ibid.*, p. 91.

16. Alexandra Largnel-Lavastine, Cioran, Eliade, Ionesco: l’oublidufascisme. Trois intellectuels roumains dans la tourmente du siècle, Presses Universitaires de France, 2002, pp. 488 – 489.

17. V. Întreaga scrisoare în Sorin Antohi (ed.), *Religion, Fiction, and History*. *Essays în Memory of Ioan Petru Culianu*, Nemira, 2001, vol. I, pp. 116 – 120 (republicată în volumul de faţă, pp. 133 – 136. Romanato precizează că numeroasele scrisori primite de el de la Culianu, şi în care e vorba de cercetările acestuia cu privire la trecutul lui Eliade, sunt încă inedite (*ib.*, p. 150, n. 39). Trebuie spus însă că, la acea dată, cercetările respective, pe lângă faptul că nu erau defel încurajate de cel vizat, erau inevitabil incomplete şi nu duceau prea departe – maximumul a fost atins în cel de-al doilea apendice (primul, cel publicat, trata despre relaţiile lui Eliade cu Italia), pe care Culianu a vrut să-l adauge monografiei sale din 1978, de la Cittadella Editrice din Assisi, dar l-a trimis editorului prea târziu şi nu a mai putut intra în carte. S-au păstrat două schiţe dactilografiate ale acestui ratat adaos, cu titluri asemănătoare (*Mircea Eliade fra „borghese” e* (*d*) *„antiborghese”*), una de 6 pp., cealaltă de 5 pp. Ele sunt pilduitoare pentru măsura încă foarte precară şi şovăielnică în care era Culianu la curent, în ianuarie 1978, cu trecutul gardist al maestrului său, asupra căruia îi atrăsese atenţia, pe fondul unor dezvăluiri din Italia, republicarea tragediei *Iphigenia* (scrisă de Eliade şi reprezentată la Bucureşti în anii războiului), la o

editură a legionarilor din Argentina (Cartea Pribegiei). În această ocurenţă, Culianu e dispus să nu mai respingă *de plano* apropierile încercate de Roberto Scagno între Garda de Fier şi Eliade şi devine atent, şi sub influenţa literaturii legionare consultate între timp (cu care, dintr-o neînţelegere, îl alimenta Horia Stamatu şi fără de care, într-adevăr, nu există nicio şansă de a descifra „camuflările” lui Eliade, care se cere minuţios contextualizat în acest scop), la ideologia sacrificială prezentă atât în piesă, cât şi în alte scrieri ale fostului gazetar de la *Cuvântul* şi *Vremea*, cele despre Mioriţa şi Meşterul Manole: „... a vorbi despre Mioriţa sau despre Meşterul Manole poate fi o simplă întreprindere ştiinţifică ori filosofică, în timp ce exemplul Ifigeniei nu mai are o justificare imediată, precum apartenenţa la o anumită cultură aflată în căutarea propriilor ei rădăcini etnice”, scria Culianu, tragedia în discuţie părându-i-se „o alegorie transparentă” fie a uciderii lui Codreanu, fie a morţii lui Nae Ionescu. El adaugă a fi descoperit această poziţie ideologică „cu o anumită surpriză şi amărăciune” şi înclină să o atribuie unei fronde antiburgheze a burghezului Eliade, îndoindu-se totodată că ea i-ar fi prejudiciat „valoarea intrinsecă” a lucrărilor ştiinţifice. Pomenindu-i şi nuvelele în curte la Dionis şi Les trois Grâces (ce-i revelaseră latura „mesianică” sau „orfică” a creaţiei eliadiene, „o surpriză de dată foarte recentă”), ca şi cartea despre Salazar şi revoluţia în Portugalia, Culianu întrezărea o posibilă reconfigurare în receptarea operei maestrului în viitor: „Deşi ar fi multe alte lucruri de adăugat, multe implicaţii de descoperit şi multe gesturi de interpretat, ne pare că timpul încă nu a restabilit o perspectivă suficient de liniştită care să ne îngăduie s-o facem. Aceste bucăţi ale mozaicului aşteaptă un alt prilej spre a se putea însera normal într-o totală «figure dans le tapis» din care au fost desprinse”. Nu e niciun dubiu că l-a chestionat însă în legătură cu toate aceste surprize pe

Eliade care, de pildă, îi scria la 1 martie 1978, poate uşor alături, dar cu o fermitate dezarmantă: „Eu n-am fost nici antisemit, nici pronazist” (scrisoare aflată în arhiva Culianu); cum s-ar fi putut trece peste această încredinţare fără o ruptură violentă?

18. Matei Călinescu, op. cit., p. 91.

19. Dumitru G. Danielopol, *Jurnal londonez*, Iaşi, Institutul European, 1995, p. 153. Trebuie remarcat în trecere că *Jurnalul londonez*, îngrijit de Valeriu-Florin Dobrinescu şi Valeria Dumistrăcel, reprezintă o selecţie nu se ştie cât de onestă; astfel, de pildă, cel dintâi citează în *Introducere* un pasaj care nu figurează în corpusul *Jurnalului*, cu tot interesul pe care-l are, căci se referă la profilul politic al lui Eliade: „În materie de politică, se poate spune că i se aplică termenul american de *sucker*, «sugaciu, naiv, credul», căci are ferma convingere că numai un regim gardist poate regenera ţara şi remoraliza. Trăieşte complet cu capul în nori şi a suferit mult de tot când, în urma revoltei gardiste din ianuarie, generalul Antonescu a dezvăluit escrocheriile făcute de legionari” (pp. 10 – 11). De asemenea, o replică „cinică” a lui Argetoianu din 1939, când era prim-ministru („Nous resterons neutres jusqu’à la demiere des bassesses” – p. 129), e tradusă cosmetizat, *cf.*: „Noi vom rămâne neutri până la capăt” (p. 286, n. 61); traducere corectă: „Vom rămâne neutri până la ultima înjosire”. Nu e singurul exemplu.

20. *Cf.* Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari*, ed. a IX-a, Ed. Scara, 1999, pp. 54 – 55. S-a vorbit de mai multe ori de inspiraţia slavă, de sectă dostoievskiană, a legionarilor (v., d. ex., Alexandru George într-un interviu cu Toma Roman, în *Formula* /4S, anul III, nr. 57/ianuarie 1993, p. 9, cu trimitere la Paul Dimitriu, *Exerciţii de memorie*; „Legionarii sunt *eserii* României”, scria şi Petre Pandrea – *cf.* *Garda de Fier*. *Jurnal de filosofie politică*. *Memorii penitenciare*. Vremea, 2001, pp. 421 – 422). Într-

adevăr, gnosticul ortodox rus Fiodorov (1828 – 1903) predica, în forma unui soi de „filosofie a cauzei comune”, o utopie comunitară în care viii şi morţii alcătuiau una şi aceeaşi mulţime umană, peste timp (v. Georges Nivat, *Homo novus, în Magazine littiraire*, nr. 232/iulie-august 1986, pp. 31 – 32). În felul acesta, legionarii reproduceau oarecum, ca autohtonişti sensibili la o influentă străină, în principiu detestată ca atare, paradoxul revistei *Gândirea* remarcat de Vladimir Streinu: cu toate că se voia exclusiv autohton, şi curentul gândirist dezvolta sugestiile contelui von Keyserling (acelea din *Analiza spectrală a Europei*), iar poeţii ortodoxişti ai revistei acceptau tutela catolicului Rilke (v. Vladimir Streinu, *1866 – 1914*, în *Pagini de critică literară*, Ed. pentru Literatură, 1968, vol. II, p. 389). Morţii aveau însă un rol activ în lume şi pentru antropozofie: „Morţii stau (...) în legătură cu pământul, chiar şi în perioada dintre moarte şi o nouă naştere. (...) Conştienţa suprasensibilă observă cum suflete de ale morţilor plutesc în jurul plantelor, colaborează la modificarea suprafeţei pământului etc”. (Dr. Rudolf Steiner, Ştiinţa *spiritu*a*lă. Evoluţ*ia *omului* ş*i a lu*m*ii*, t*raduc*ere a originalului Die Gehe*imw*i*ssenscha. fi un U*m*ri*fi*, Timişo*ara, Ed. Rustania, 1946? p. 95). Relaţiile lui Eliade cu gândirea antropozofică şi influenţa acesteia asupra lui încă nu au fost studiate; el însuşi, deşi spune că-l citise pe Steiner încă din liceu cu nedisimuiată curiozitate (cf. Memo*ri*i. *190*7 – 196*0, H*u*mani*tas, 19972, pp. 90 şi 115), rămâne discret în această privinţă, dar avem aici o indicaţie importantă a faptului că Eliade a întâlnit în legionarism preocupări mai vechi de-ale sale, de ordinul ocultismului şi al Tradiţiei, pe care, după eşecul legionarilor, le remitologizează, criptează şi „camuflează” în opera-i ulterioară; ideile sale însă nu erau un produs al Gărzii de Fier, după cum admite şi Leon Volovici (cf. Ideo*lo*gi*a naţiona*l*istă şi „pro*b*le*ma *evreiască”. Eseu despre* f*ormele antisem*i*tismului intelec*t*ual în Român*i*a anilor ’30, Hu*m*ani*tas, 1995, pp.

159 – 160); aceasta este şi singura scuză a lui Eliade, de altfel.

21. Corneliu Zelea-Codreanu, op. cit., p. 260.

22. Ibid., pp. 265 – 266, unde e citat punctul 53 din Cărticica şefului de cuib: Rugăciunea ca element decisiv al victoriei. Apelul la strămoşi.

23. Nichifor Crainic, *Zile albe-zile negre*. *Memorii* (*I*), Casa Editorială „Gândirea”, 1991, p. 267.

24. Apud Mircea Eliade, împotriva deznădejdii, op. cit., p. 150.

25. Matei Călinescu, op. cit., p. 74.

26. Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Payot, 1978, 2.

— De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, p. 352.

27. Mircea Eliade, *Jurnal*, op. cit., vol. I, p. 403 (20 iulie 1961).

28. Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Payot, 1974 (1949), pp. 378 – 379.

29. Mircea Eliade, *Diario portugues* (*1941 – 1945*), Barcelona, Kairâs, 2001 (traducere spaniolă după manuscrisul original românesc de Joachin Garrigos), pp. 26 (27 decembrie 1941) şi 28 (12 ianuarie 1942). Urme ale acesteia se regăsesc într-o conferinţă din 1973, *Mitologiile morţii Introducere* (v. Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale*. *Eseuri de religie comparată*, Humanitas, 1997, pp. 47 – 64; nota 19 de la p. 156 face aluzie la volumul *Mythologies de la mort*, pe atunci, pare-se, în lucru; traducerea românească a eseurilor lui Eliade ar fi avut de câştigat dacă renunţa la adjectivul „şamanesc” pentru mai uzualul „şamanic”).

30. *Diario portugues*, op. cit., p. 209 (21 februarie 1945).

31. *Ibid.*, p. 70.

32. V. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan*. *Ultimele povestiri*, Polirom, 20022, p. 85.

33. Matei Călinescu, op. cit., p. 51. Sugestia ar putea veni chiar din povestirea lui Eliade la *umbra unui crin*, unde dispariţia unor camioane este explicată de un personaj ca o trecere „într-un spaţiu cu alte dimensiuni decât dimensiunile spaţiului nostru”.

34. V. suplimentul revistei ieşene *Timpul* (care a publicat în trei numere succesive întreaga dezbatere), iulie-august 2002, p. 6. Sorin Alexandrescu, pledând pentru o tratare nepolemică a relaţiilor dintre Culianu şi Eliade (deoarece „e loc pentru amândoi, mai ales în cultura română”), stabilea totuşi între ei o deosebire importantă: „... fundamental este că Eliade a plecat [din România] format, iar Culianu s-a format în locurile unde a fost, printr-un inevitabil mimetism” (ib.*).* Această deosebire, reală, nu era însă neapărat în favoarea lui Eliade, ci îi condamna opera la o anumită fixitate repetitivă, netulburată după 1945 (e/. Ioan Petru Culianu, Mirc*ea Eli*a*de,* op. cit.*, p*. 44): „... după 1945 (...), [Eliade] nu făcea totuşi altceva decât să-şi traducă în franceză experienţa românească” (Ioan Petru Culianu, Arborele *cunoaşterii*. *Invitaţie* la *lectura* l*ui Mircea* E*lia*d*e, 198*9*, în S*tudii român*eşti I*, *op. cit.*, p. *3*86*); „*Cercetătorul întregii creaţii a lui Eliade poate nota această ciudăţenie în operele sale: persistenţa, constanţa felului său de a pune chestiunile încă din tinereţe, care în unele cazuri se întoarce de-a dreptul la adolescenţă. În parte, se dovedeşte adevărat ceea ce cercetătorul canadian D.A. Doeing a fost constrâns să admită sub formă de butadă: că Eliade îşi descoperise maniera istorică şi metodologică la vârsta de 13 – 14 ani...” (I.P. Culianu, Mircea Eliade, p*. 117*). *Fenom*enul este recunoscut de Eliade însuşi, cf.: „Aproape to*at*e ideile pe care le-am dezvoltat în cărţile publicate în franţuzeşte, după 1946, se aflau deja in nuce în studi*il*e *scr*ise între 1933 – 1939” (Mircea Eliade, Memorii, *op. cit., p. 3*13*).* C*u a*lte cuvinte, în Occident Eliade nu a produs nicio idee nouă, prilej pentru mulţi dintre detractorii săi de

a-l reduce la ideile-i naţionalist-legionare din tinereţe, abil „camuflate” şi în scrierile sale occidentale. Dar chiar acele idei interbelice erau ele originale? Pericle Martinescu, reprezentant al „tinerei generaţii” de pe atunci, declara într-un interviu din 1981: „... ne regăseam în toate experienţele şi meditaţiile lui ca şi cum el ar fi fost un herald – ceea ce şi era de fapt – ce dădea glas, cu strălucire şi patos, celor mai intime simţăminte, gânduri şi năzuinţe ce pluteau în văzduhul intelectual pe care noi îl respiram cu aviditate” (în Mircea Handoca, Convorbiri cu şi*despre Mircea Eliade, Humanitas, 1998, p*. 181). O bună contextualizare europeană, măcar, a Zeitgeist-ului inter*belic româ*nesc încă lipseşte, fiindcă nici acesta nu era tocmai original; oricum, despre Eliade ca receptacul al „spiritului vremii” a scris şi Culianu: „Tânărul eseist era dotat cu acea aptitudine minunată de a recepta ideile care, plutind în aer, aveau să fie dintr-un moment în altul exprimate de cineva. Le ignora originea, implicaţiile şi scopul. Le oferea un receptacul spiritual şi un stil, ca ele să poată ajunge la «generaţia» sa. (...) Eliade nu e un creator «viril» de idei, ci un sensibil receptor «feminin», o matrice în care ideile vremii ies din starea embrionară” (Mircea Eliade, p. 197).

35. V. *Timpul*, nr. 5/mai 2002, p. 15. Andrei Oişteanu remarca, mai nuanţat: „Vorbind despre Eliade-Culianu, punem în discuţie o relaţie nelineară, complicată şi multietajată, care are o dimensiune ştiinţifică, una umană, alta politică, este şi o despărţire în ceea ce priveşte literatura celor doi, dar şi în felul în care priveau cei doi savanţi nu numai istoria religiilor, ci şi religia însăşi; într-un cuvânt, cred că este vorba de o diferenţă de structură intelectuală” (*ib*.).

36. V. *Timpul*, nr. 6/iunie 2002, p. 13. Pentru Moshe Idel, „diferenţa mare este că I.P. Culianu, care a murit la 41 de ani, s-a schimbat infinit mai mult decât Eliade, care a murit la 79 de ani. (...) Culianu a fost, de fapt, un

cosmopolit clasic. (...) Pe când ce este fascinant în Eliade este constantul” (ib.). Această constanţă a ideilor eliadiene fusese remarcată şi de Norman Manea, în studiul său din 1990, Felix culpa: „O viziune tradiţionalistă, conservatoare, sceptică faţă de democraţie şi modernitate, ataşată de etnicitate şi de valorile spirituale ale locului” (în Norman Manea, Despre *clovni: dictatorul şi artistul. Cluj,* Biblioteca Apostrof, 1997, p. 116). În alt loc, stabilind unele „paralelisme remarcabile” între Eliade şi Culianu (ambii născuţi în România şi încheindu-şi viaţa la Chicago, ambii profesori de istoria religiilor, „generalişti”, la Divinity School, în tinereţe cu studii în Italia, cu teze de licenţă despre Ficino şi Bruno, autori prolifici şi de literatură, în genul fantastic, anticomunişti de asemenea ambii), Moshe Idel ajungea totuşi la concluzia că „vieţile şi gândirea lor nu au fost cu adevărat paralele” (v. Libertat*e şi teamă*, I, *în* Observat*or cul*tural*, nr. 11*/2000, p. 16 b, studiu cuprins în volumul de faţă, pp. 277 – 295).

37. *Cf.* Nicu Gavriluţă, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, Polirom, 2000, pp. 150 – 153 şi suplimentul revistei *Timpul*, iulie-august 2002, pp. 5 – 6. În privinţa asemănărilor, Andrei Cornea semnala „anistorismul ambilor, desigur, privit din perspective diferite”, rezervând deosebirilor modul celor doi de a trata sacrul: substanţialist la Eliade, cumva funcţionalist la Culianu, de vreme ce la el „sacrul nu e ceva, nu e o substanţă, nu e un lucru, ci este un sistem de producere, aş zice, folosind un termen la modă, că e un sacru procedural...” (ib.). Să spunem totuşi că I.P. Culianu n-a tratat niciodată despre sacru în mod direct (întruchipându-i aspectele antitetice poate doar în acea „fiinţă feminină insesizabilă” ce-i străbate unele proze, „atât de frumoasă şi de înspăimântătoare” – v. Perg*amentul dia*fan, op. cit., pp. 9 şi 120), iar în ce priveşte istoria, s-a pronunţat apăsat, în 1982 – 1983: „Viit*orul va fi* d*in nou ist*o*ricist sau nu* va fi deloc” („Mirc*ea Eli*ade, op. cit., p. 191). Cât despre

„anistorismul” lui Eliade, acesta s-a manifestat după „criza” sa legionară (şi ca efect probabil al eşecului Mişcării), căci în timpul „crizei” îndemna dezlănţuit la făurirea istoriei (v. infr*a, p.* 424).

38. Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade, op. cit., p. 19. Eduard Iricinschi a identificat aici o strategie precum aceea persană a ketman-\i\u\ – v. Ascensiunea celestă a sufletului. Interpretări, metode şi controverse la Ioan Petru Culianu, postfaţa sa la Ioan Petru Culianu, Experienţe ale extazului. Extaz, ascensiune şi povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu, Nemira, 1998, p. 244.

39. V. Gregory Spinner, *The Use and Abuse of Morphology*, în Sorin Antohi (ed.), op. cit., vol. II, p. 187, n. 44 (în volumul de faţă, pp. 459 – 485).

40. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, op. cit., p. 22, n. 4.

41. *Ibid.*, p. 24.

42. *Ibid.*, p. 25.

43. *Ibid.*, p. 109.

44. V*. Întâlnirea cu sacrul* organizată, în numele lui Eliade, de Cristian Bădiliţă şi Paul Barbăneagră, op. cit., p. 125. Pentru Eliade, metoda însemna recursul la „cele mai bune izvoare” şi „să începi cu începutul, deci prin mitul cosmogonic” (*cf. Încercarea labirintului*, op. cit., p. 123), ceea ce reprezintă mai degrabă o modalitate de lucru curentă pentru oricare cercetător onest şi, respectiv, o obsesie a determinismului arhetipal al lui Eliade, cu preeminenţa categorică a mitului cosmogonic asupra tuturor celorlalte mituri.

45. Ioan Petru Culianu, Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern, Nemira, 1998, p. 25.

46. V. Andrei Oişteanu, *Ioan Petru Culianu – un călător în lumea de dincolo*, prefaţă la Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Polirom, 20023, p. 18, inclusiv n. 1.

47. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, op. cit., p. 81.

48. Numai pentru publicistica eliadiană postbelică, v. culegere*a A* în *potriva deznădejdii*, op. cit., pp. 27, 55, 135, 138, 143, 145, 164.

49. În Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*. *Scrieri politice*, Nemira, 1999, pp. 164 – 166.

50. Ioan Petru Culianu, Sistem şi istorie, în Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie, Polirom, 2002, p. 278.

51. V. Ioan Petru Culianu, Mircea Eliade şi gândirea modernă despre iraţional, 1982, în Studii româneşti I, op. cit., p. 313 sq.

52. *Cf.* Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, op. cit., pp. 127 – 128.

53. *Ibid.*, pp. 76 – 77. Sacrul era în concepţia lui Eliade obiectul specific al istoriei religiilor ca ştiinţă (v. *Încercarea labirintului*, op. cit., p. 131). Dat fiind că, totuşi, asupra definirii sacrului e departe de a exista un consens, iar cunoaşterea sa, ca revelaţie, rămâne aleatorie, oricât de simplu i s-ar fi părut accesul la ea lui Eliade (*cf.*: „În ceea ce mă priveşte, cred că examinarea cerului nesfârşit îi dezvăluie omului transcendentul, sacrul” – *ib.*, pp. 138 – 139), după moartea acestuia istoria religiilor a devenit în America disciplina numită „studii religioase”, cu un statut încă disputat de teologie, ceea ce contează nu numai pentru individualizarea acestor discipline, ci şi, decurgând de aici, pentru alocarea de fonduri uneia dintre ele mai curând decât celeilalte (îi mulţumesc lui Eduard Iricinschi, doctorand la Princeton în studii religioase, pentru desluşirea acestor fapte).

54. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, op. cit., p. 76.

55. Mircea Eliade, Diario portugues, op. cit., p. 130.

56. În Ioan Petru Culianu, Păcatul împotriva spiritului, op. cit., p. 97.

57. V. Sorin Antohi într-un dialog cu mine din 1984, în marginea figurii lui Noica desenate de Gabriel Liiceanu

în *Jurnalul de la Păltiniş*, în Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Ed. Litera, 1994, p. 181.

58. Mircea Eliade, *împotriva deznădejdii*, op. cit., p. 34. Spre deosebire de „primatul spiritualului” clamat înainte de război (şi sub influenţa lui Nae Ionescu), inclusiv de Camil Petrescu în Despre *noocraţia necesară*, acesta întrezărit de Eliade după război decurge din declanşarea unui „nou şi implacabil război religios” (*ib.*, p. 31): „... în războiul religios în care ne aflăm integraţi, lupta politică s-a deplasat pe plan spiritual” (ib., *p*. 65). Această intuiţie fusese detaliată de Eliade mai multor exilaţi (Cioran, Lucian Bădescu, Monica Lovinescu, Horia Stamatu, Octavian Nandriş, Pavel Costin Deleanu, Alphonse Juilland, Vuia, Morcovescu, Constantin Virgil Gheorghiu, Virgil Ierunca ş.a.), pe care-i convocase în acest scop la Hote*l de* S*ue*d*e, un*de locuia la Paris, în seara de 16 februarie 1949; iată varianta gazdei: „Întâlnire în camera mea de hotel, cu vreo cincisprezece intelectuali şi studenţi români. I-am chemat ca să stăm de vorbă asupra acestei probleme: sunt sau nu de acord că astă*zi, şi* mai ales mâin*e, «i*ntelectualul», prin simplul fapt că are acces la concepte, este, şi va fi tot mai mult, considerat adversarul numărul unu, şi că istoria îi încredinţează (pentru a câta oară?) o mi*si*u*ne po*l*itică? în* războiul religios în care ne aflăm angajaţi, adversarul nu se împiedică decât de «elite»; care, pentru o poliţie bine organizată, au meritul că pot fi relativ uşor desfiinţate. Deci, astăzi, «a face cultură» este singura politică eficientă la îndemâna exilaţilor. Poziţiile tradiţionale sunt răsturnate: nu «politicienii» se găsesc în centrul concretului istoric, ci cărturarii, «elitele intelectuale»” (Mircea Eliade, Jurn*al,* op. cit*.,* vol. I, pp. 146 – 147). Cum rămâne atunci cu afirmaţia lui Eliade din 1937, că dictatura e neputincioasă faţă de adevăratele personalităţi (v. „Dict*atura „şi „Per*s*onalitatea”, î*n *Profetism rom*â*nesc,* op. cit*.,* vol. 2, p. 191)?...

Dar iată şi varianta lui Virgil Ierunca la întâlnirea din 16 februarie 1949: „Seară confuză. Eliade defineşte (de la Nae Ionescu cetire) pe intelectuali ca pe nişte inşi «cu acces la Concepte» şi proclamă necesară comuniunea dintre intelectuali deoarece, spune el, azi cultura se sprijină pe politic şi invers. Eliade o ia însă de departe şi, până să ajungă la situaţia României actuale, ne vorbeşte şi de apariţia Islamului şi de tehnicile arhaice ale agriculturii. El crede, de fapt, în prestigiul unei necesare federalizări şi stăruie asupra caracterului de universalitate pe care trebuie să-l aibă exprimările noastre în cultură, în situaţia de exil în care ne aflăm. (…) Dar atmosfera e oarecum de cenaclu. (Aş fi vrut-o de anarhişti ruşi într-un grai nou, regăsit, al unei alte anarhii româneşti.)” (Virgil Ierunca, Trec*ut-au anii…* op. cit*.,* p. *21*). Uşor alături de intenţiile lui Eliade, comentariul lui Ierunca se reactualizează brusc şi pe subiect de astă dată, într-un interviu acordat lui Al. Cistelecan în decembrie 1990: „… în echilibrul terorii în care trăia lumea, rolul cel dintâi îl are «spiritualul», cultura, concepute însă ca un război «religios» de tip nou. Asta nu însemna însă o despărţire de acţiunea (…) politică. (…) «Culturalul» trebuia convertit totuşi în spiritual” (ib., pp. 370 – 371). L*a* dispariţia lui Eliade, Ierunca scria în revista Limite că Eliade opt*ase pe*ntru „stilul de rezistenţă politică prin cultură. (…) Rezistenţa prin cultură, propovăduită în exil de Mircea Eliade, a emigrat, la rândul ei, ca un ecou solar, ca o graţie nebănuită, în chiar hotarele ţării. (…) Că în «deschiderea» faţă de această cultură Mircea Eliade a acceptat uneori să stea de vorbă şi cu iscoade ce se prezentau drept scriitori, artişti sau cărturari – e un fapt. Dar un fapt divers. (…) Pentru că nimeni n-a surprins pe Mircea Eliade dialogând sau compunând cu puterea” (apud Eliadiana, culegere îngriji*tă d*e *Cristian* Bădiliţă, Polirom, 1997, pp. 120 – 121). Cu toate astea, Adrian Marino destăinuia într-un text din 1992 că, după părerea lui, formată printr-o „destul de lungă

frecventare” şi după „mai multe convorbiri directe şi schimburi epistolare”, Eliade „era dispus să meargă departe, chiar foarte departe, în «colaborarea» sa cu regimul ceauşist” (în Adrian Marino, Politică şi cultură. Pentru o *nouă cultu*ră r*omână,* Po*lirom, 1996,* p*. 43).* Câteodată, şi Monica Lovinescu consemnează, depăşită: „Mircea [Eliade] (…) nu s-a putut opri să-l invite să colaboreze la enciclopedia lui americană pe Virgil Cândea, cu toate că-l ştie general de Securitate. Nu-i nimic de făcut. Absolut nimic” (Jurnal. 1981 – 1984, op. cit., p. 108 – *14 i*un*ie 1982).* E*li*ad*e,* la 15 septembrie 1973: „L-am văzut pe Cândea şi mi-a plăcut” (Jurnal, op. cit., vol. II 1970 – 1985*, p. 1*30*) … A*r *fi* interesant de cercetat prin urmare dacă între „rezistenţa prin cultură” – „ecou solar”, „graţie nebănuită”… – astăzi puternic revalorizată la Bucureşti, în intenţia de a constitui versiunea canonică menită să escamoteze laşitatea şi colaboraţionismul intelighenţiei autohtone sub comunism, şi „iscoadele” nedezagreate de Eliade ar fi vreo legătură – căci aceia trimişi în Occident cu diverse misiuni erau, potrivit lui Nestor Rateş, care a dat peste ei în dosarele fostei Securităţi, „oameni de cultură proeminenţi”, „intelectuali de vază” – numai că, primiţi în casă de gazdele lor occidentale, ei furnizau apoi Securităţii „schiţe detaliate ale locuinţei” acelora, adică „datele necesare pentru aducerea la îndeplinire a măsurilor de «lichidare» sau de «neutralizare completă»”, cum s-a şi întâmplat cu foştii directori ai postului de radio Europa Liberă, Noel Bernard, Radu Gorun şi V*lad Ge*o*rgescu* (v. interviul lui Nestor Rateş din revista 22, nr. 672/21 – 27 ianuarie 2003, p. 12 b). În fine, dacă e adevărat că Monica Lovinescu şi Virgil Ierunca l-au oprit pe Eliade să dea curs invitaţiilor oficioase de a veni în România sub Ceauşescu, aşa cum s-a susţinut uneori, înseamnă că l-au ferit de un compromis major care i-ar fi întinat şi mai mult imaginea, deja ambiguă. Neîndoielnic rămâne că datorăm mistagogiei eliadiene lansarea dubiosului concept de

„rezistenţă prin cultură”, precum şi încurajările adresate lui Edgar Papu, în anii ’70, de a da dovadă de mai multă îndrăzneală în susţinerea „protocronismului” românesc (v. Norman Manea, op. cit., p. 116).

59. Mircea Eliade, Profetism românesc, op. cit., vol. 1: Itinerariu spiritual. Scrisori către un provincial. Destinul culturii româneşti, pp. 21 – 22.

60. *Ibid.*, p. 118.

61. *Ibid.*, vol. 2, p. 152. Europa „spirituală” era mai degrabă de găsit în „spaţiul carpato-balcanic”, scria Eliade în 1953 (v. *Destinul culturii româneşti*, în *împotriva deznădejdii*, op. cit., p. 176).

62. V. În acest sens articolul-bilanţ. I-a mâncat capul politica!…”, în împotriva deznădejdii, op. cit., p. 103.

63. *Ibid.*, p. 104.

64. Mircea Eliade, *Textele. legionare*” *şi despre. românism*”, Cluj, Dacia, 2001, p. 42.

65. *Ibid.*, p. 48.

66. *Ibid.*, p. 50.

67. *Ibid.*, p. 58.

68. *Cf.* Alexandra Largnel-Lavastine, op. cit., p. 71.

69. V. articolul din 1935. Intelectualii efascişti!”, în Mircea Eliade, Profetism românesc, op. cit., vol. 2, p. 73.

70. Daniel Dubuisson, L’esotirisme fascisant de Mircea Eliade, în Actes de la recherche en sciences sociales, nr. 106 – 107/martie 1995, p. 44 a.

71. V. Steven A. Wasserstrom, Religion after Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos, Princeton University Press, 1999, p. 56.

72. *Cf.* Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, T. II *Das mythische Denken*, 1924, trad. fr. Minuit, 1972, p. 60.

73. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, op. cit., p. 106.

74. Raymond Abellio, *La fin de l’esoterisme*, Flammarion, 1973, p. 48.

75. Alexandra Largnel-Lavastine, op. cit., p. 84.

76. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1995, pp. 53 – 54.

77. Ioan Petru Culianu, Păcatul împotriva spiritului, op. cit., p. 191.

78. Mircea Eliade, *Profetism românesc*, op. cit., vol. 2, p. 115.

79. Ibidem.

80. *Ibid.*, p. 116.

81. *Ibid.*, p. 170.

82. Apud Marta Petreu, Un trecut deocheat sau, Schimbarea la faţă a României”, Biblioteca Apostrof, 1999, p. 21.

83. Fragment inedit reprodus de Matei Călinescu, op. cit., p. 62, n. 25.

84. *Cf.*: „Suntem condamnaţi la libertate absolută! în nuvela lui Eliade, şi „fetre libre, c’est être condamne a être libre”, la Jean-Paul Sartre (*L’Etre et le Neant*, Gallimard, 1943, p. 174). Există cel puţin două interpretări opuse ale lui Eliade însuşi la această idee (sau o rescriere a lui Sartre la modul *silepsei* – figură constând în acordarea a doua sensuri simultane cuvintelor): una este că ar fi vorba la Sartre de „o libertate limitată la situaţia ta şi condiţionată de momentul tău istoric” (*Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale*, op. cit., p. 81). A doua, în spiritul titlului tratatului „mare” despre yoga (*Le Yoga*: *Immortaliti et Liberté*), egalează libertatea cu nemurirea; astfel, comentând cartea lui Raymond Ruyer *La Gnose de Princeton* (v. trad. rom. la Nemira, 1998), în care, conform doctrinei unor savanţi atomişti americani, este afirmată prezenţa conştiinţei la toate nivelurile cosmice, Eliade scria în 1983: „Or, dacă *fiecare lucru* din univers posedă o *conştiinţă*, nu mai poate fi vorba de moarte, iar vechile credinţe în nemurire – «populare», cât şi filosofice – se vădesc inadecvate, de nu cumva în contradicţie cu ele

înseşi. În fapt, se poate spune că suntem *condamnaţi* la nemurire sau că vechile noastre credinţe sunt, ca atare, contradictorii" („*Homo faber „et „homo religiosus* în *Briser le toit de la maison*. *La creativite et ses symboles*, Gallimard, 1986, pp. 351 – 352). Mai departe, Eliade constată că unele credinţe legate de ipostazele moderne ale lui *homo faber*, respectiv teama de moarte şi speranţa de a o învinge, le întâlnesc pe cele ale lui *homo religiosus* (*ib*., p. 352), culminând, în cele din urmă, cu „*certitudinea că indestructibilitatea vieţii şi nemurirea sufletului trebuie acceptate aşa cum sunt*, ca o serie, adică, de stări de conştiinţă. Fireşte, anumiţi *homini* ţi/e.] *religioşi* pot adăuga că depinde de fiecare dintre noi să afle cum să atingă starea cea mai înaltă a conştiinţei, intuiţia Existenţei pure" (*ib.*, p. 353). Probabil că cele trei personaje din *19 trandafiri* care, după ce dispar, trimit periodic de *dincolo* un buchet cu numărul de trandafiri menţionat în titlu, vor să semnaleze tocmai atingerea intuiţiei cu pricina şi *indestructibilitatea spiritului* (afirmată de asemenea în nuvela *Ivan*). Raymond Ruyer va trata despre nemurire (situând-o la nivel cromozomic) în *Les Cent prochains siècles*. *Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose americaine*, Fayard, 1977: condiţia indispensabilă obţinerii ei este pur şi simplu neîntreruperea lanţului familial, înmulţirea.

85. V. Philippe Audoin, *Les Surréalistes*, Seuil, 1995, p. 127.

86. V. Marta Petreu, op. cit., p. 350 sq.

87. Mulţumesc Domnului Felician Miele, directorul Grădinii Botanice din Cluj, care a binevoit să mă lămurească în această privinţă.

88. V. Mircea Eliade, *Profetism românesc*, op. cit., vol. 1, p. 97.

89. *Ibid.*, vol. 2, p. 86.

90. *Ibid.*, p. 212.

91. V. Mircea Eliade, *Diarioportugues*, op. cit., pp. 65

(19 decembrie 1942) şi 178 (9 ianuarie 1945).

92. *Ibid.*, p. 214. Date fiind desele crize de megalomanie consemnate în *Jurnalul portughez*, e greu de ştiut cât exagera, eventual, Eliade şi în această privinţă.

93. *Ibid.*, p. 217 (16 martie 1945).

94. *Ibid.*, p. 226.

95. V. Steven A. Wasserstrom, op. cit., p. 12.

96. Gregory Spinner, The Use and Abuse of Morphology, loc. cit., p. 172.

97. Mircea Eliade, *Diario portugues*, op. cit., p. 24. Dar, mai târziu: „… istoricul religiilor trebuie să caute, în domeniul său, «planta originară» (…). Un istoric al religiilor (…) consideră că prima sa datorie este, într-adevăr, să surprindă semnificaţia *originară a* unui fenomen sacru şi să-i interpreteze istoria” – îi mărturisea Eliade lui Claude-Henri Rocquet, comentând „structuralismul” lui Goethe (e/. Încercarea l*abirintulu*i*, op. cit.,* p. *122).*

98. Gregory Spinner, *ibid.*, pp. 163 – 164.

99. *Ibid.*, pp. 167 – 169.

100. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, op. cit., p. 25.

101. Gregory Spinner, *ibid.*, pp. 172 – 175. Thompson respingea ca falsă şi teoria lui Haeckel că ontogenia repetă filogenia (v. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, op. cit., p. 26).

102. Natale Spineto, *Les relations entre Mircea Eliade et Raffaele Pettazzoni*, introducere la volumul de corespondenţă dintre cei doi savanţi îngrijit de Spineto sub titlul de *l’histoire des religions a-t-elle un sens*? Le Cerf, 1994, p. 52.

103. Mircea Eliade, Diario portugues, op. cit., p. 200.

104. *Apud* Natale Spineto, loc. cit., p. 70.

105. Aram M. Frenkian, *Scepticismul grec şi filosofia indiană*, Ed. Academiei R.P.R., 1957, p. 18. E adevărat că „spiritul indian” se rupe de istorie, comenta Eliade, „dar nu şi în *Bhăgavad Gită*” (*încercarea labirintului*, op. cit., p.

145).

106. V. Mircea Eliade, Textele „legionare „şi despre „românism”, op. cit., p. 48.

107. *Ibid.*, p. 44.

108. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, op. cit., p. 27.

109. *Idem*, *Păcatul împotriva spiritului*, op. cit., pp. 140 – 141. Alteori, Culianu se referă la Rămân Llull, *cf.*: „Cu mult înainte de apariţia rasei computerelor, lui Rămân Llull i-a venit ideea că mintea divină şi cea omenească lucrează aidoma unor maşini digitale, prin nesfârşite combinaţii derivate dintr-un set simplu de reguli generative” (*Limba Creaţiei*, în *Pergamentul diafan*, op. cit., p. 178).

110. Idem, Arborele gnozei, op. cit., pp. 344 – 345.

IU. *Ibid.*, p. 28.

112. Nathaniel Deutsch, *The Tree of Gnosis*: *Ioan Culianu and the Study of Gnosticism*, în Sorin Antohi (ed.), op. cit., vol. II, p. 386 (în volumul de faţă, pp. 5 ll-520).

113. V. H.-R. Patapievici, Metoda universală a „ultimului Culianu”, postfaţă la Ioan Petru Culianu, Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie şi mituri, Polirom, 20022, p. 348.

114. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, op. cit., p. 380. Posibilitatea suprapunerii tuturor sistemelor izvorâte din mintea umană este speculativ şi apocaliptic tratată în *Ordinea secretă*, în care gândurile oamenilor alcătuiesc un *puzzle* inextricabil al unicului gând al lui Dumnezeu, la care s-ar ajunge punându-le în ordine, iar atunci „toate minţile din oceanul timpului se vor îmbina perfect întruna, brizantă, mesaj al sfârşitului” (*idem*, *Pergamentul diafan*, op. cit., pp. 159 – 160). Dublându-se gândul lui Dumnezeu (= lumea însăşi?) prin totalizarea gândurilor umane, se produce o reducţie a dublurilor şi lumea (?) dispare (v. *infra*, pentru acest mecanism, *Repetiţii, dispariţii şi abolirea istoriei*). Echivalenţele dindărătul acestei egalizări

ar implica-o şi pe aceea dintre lume şi produsele minţii omeneşti, ajunse la dezvoltarea lor maximă.

115. Idem, Arborele gnozei, p. 379.

116. V. Philip Vanhaelemeersch, *Vico*: *New Lights on Eliade and his Critics*, în *ARCH/EUS*. *Studii de istorie a religiilor*. Bucureşti, Asociaţia Română de Istorie a Religiilor, t. IV/2000, fese. 4, pp. 85 sqq.

117. *Apud* Jonathan Z. Smith, *Acknowledgments*: *Morphology and History în Mircea Eliade's*. *Patterns în Comparative Religions*" (*1949 – 1999*), în *History of Religions*, The University of Chicago, mai 2000, vol. 39, nr. 4, p. 327, care adaugă că arhetipul plantelor întrezărit de Goethe, *Urpflanze*, implică prezenţa simultană a tuturor transformărilor plantelor, deopotrivă actuale şi posibile. Volumul istoric complementar „tratatului morfologic" nemaifiind scris (Smith sugerează însă că trei capitole ale sale ar fi reprezentate de alte trei cărţi ale lui Eliade, anume *Le Chamanisme*... Le Y*og*a... *şi F*orgeron*s et alch*i*mi*s*tes – p. 33*0), oarecare integrare între istorie şi morfologie nu e străină de „tratatul morfologic" însuşi, dar, conchide Smith, cu un preţ prea mare, anume al „închiderii ambelor într-o ierarhie onto-teologică" (p. 348). Varianta engleză, Patterns *în Comp*a*ra*t*ive Religio*n*s (New Yo*rk, Sheed & Ward, 1958), tradusă după originalul francez. *Traité d'histoire des rel*igi*o*n*s (Payot,* 1949), cu unele completări bibliografice, de către Rosemary Sheed, fiica editorului Francis Joseph Sheed şi sora întemeietorului editurii catolice respective, este, după câte a constatat Smith, dezastruoasă: textul e maltratat, sunt omise pasaje, vocabularul tehnic al lui Eliade nu e respectat, în schimb traducătoarea mai pune de la ea unele fraze (îndeosebi când e vorba de chestiuni privind creştinismul) (p. 317)! în comparaţie aşadar, activitatea de editor al lui Eliade întreprinsă de Mircea Handoca apare de-a dreptul luminoasă... E curios însă că Eliade nu a corijat reeditările variantei engleze a cărţii sale, cele de

după 1958.

118. H.-R. Patapievici, *Ultimul Culianu*, în acest volum, pp. 618 – 640. În prozele lui Culianu, identităţile se dezagregă adesea heterotopic, precum în cazul lui Tozgrec, a cărui identitate se pierde într-o lungă listă de presupuneri, începând cu Dumnezeu şi terminând cu de Gaulle şi alţii (v. *Pergamentul diafan*, op. cit., pp. 128 – 129). Sau, la povestitorul însuşi, contemplarea unor smaralde „încărcate cu o memorie infinită" dă prin contaminare următorul efect: „Atâtea memorii diferite începură să funcţioneze în mine însumi, încât îmi pierdui orice identitate"; sub acest efect, istoria îi apare „ca o poveste corporativă în care deosebirile dintre actori sunt doar iluzorii" (*ib.*, pp. 11 – 12).

119. V. H.-R. Patapievici, *Ultimul Culianu*, *infra*, p. 636. Raportul dintre trup şi suflet, ca entităţi radical diferite, şi problema convertirii sensibilului în inteligibil au fost aproximate prin existenţa unei instanţe intermediare, conciliatoare: simţ interior la Aristotel, schemă transcendentală la Kant sau formă binară la Claude Lévi-Strauss (comună minţii şi naturii). Despre simţul interior va vorbi pe larg Culianu în *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Nemira, 19992, p. 28 sq., iar Lévi-Strauss îi va fi nutrit cu siguranţă morfodinamica; urmărirea acestei filiaţii depăşeşte însă cadrul prezent – mă mulţumesc doar s-o semnalez aici.

120. Cel care pomeneşte de Schopenhauer şi Berkeley în legătură cu ideile lui Culianu, stabilind asemănări şi deosebiri între acesta şi Berkeley mai cu seamă, este Lawrence E. Sullivan, într-un *Cuvânt înainte* la Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, op. cit., pp. 28 – 30. Sullivan decelează cu ajutorul acestei comparaţii posibilitatea imaginată de Culianu ca, prin modificarea percepţiilor noastre, să accedem la lumi paralele (*ib.*, pp. 30 – 31). Într-adevăr, în *Limba Creaţiei* graiul divin, totodată un soi de „limbaj al creierului",

constă în modificarea percepţiilor (prin care, după Berkeley, se constituie lumea), ceea ce-i aduce pe magicieni „mai aproape de adevăr decât mecaniciştii” (v. I.P. Culianu, *Pergamentul diafan*, op. cit., pp. 183 – 185).

121. V. Alexandra Largnel-Lavastine, op. cit., p. 324 sq., pentru comentariul notaţiilor din *Jurnalul portughez* (de la 25 noiembrie 1943 şi 4 ianuarie 1945), referitoare la strategia pusă la cale de Eliade de a pătrunde în câmpul ştiinţific occidental precum un „cal troian”, care să „valideze ştiinţific semnificaţia metafizică a vieţii arhaice” sau să „redescopere şi să readucă la viaţă lumea presocratică”. Probabil că Eliade îi făcuse parte şi lui Julius Evola de această intenţie, fiindcă esoteristul italian îi scria, la 31 decembrie 1951: „Cât priveşte lămuririle Dvs. despre relaţiile pe care le aveţi cu «masoneria» academică, mi se par foarte satisfăcătoare. Ar fi vorba aşadar mai puţin de metodologie cât de tactică, iar împotriva încercării de a introduce un cal troian în citadela universitară nu e nimic de obiectat. Important ar fi să nu vă lăsaţi pradă nicicum unui *marchi des dupes*, dat fiind că mediului academic însuşi îi corespunde un fel de «curent psihic», făcând cu putinţă o subtilă influenţă deformantă şi contagioasă” (*apud Mircea Eliade e l’Italia*, a cura di Marin Mincu e Roberto Scagno, Jaca Book, 1987, p. 253). Se deformase oare Eliade sau o făcea din precauţie recomandându-i Ilenei Mărculescu, la 23 iulie 1972, „să fie mai prudentă, mai *effacie*” în America, pentru că „o cultură multilaterală şi profundă (…) nu se iartă; mai ales în California…” (Jurnal, op. cit., vol. II, pp. 73 – 74)?

122. Mircea Eliade, Diario portuguis, op. cit., p. 47.

123. V. trad. rom. În Mircea Eliade, *Eseuri*, Ed. Ştiinţifică, 1991, pp. 35, 46 şi *passim*.

124. V. Mircea Eliade, *Initiation*, *rites*, *sociitts secretes*. *Naissances mystiques*. *Essai sur quelques types d’initiation*, Gallimard, „Iddes”, 1976 (1959), pp. 13 – 14, 19 – 20 şi *passim*. Ideea unei realităţi supraterestre

diferite şi superioare este pentru Daniel Dubuisson indemonstrabilă şi de lăsat, în consecinţă, „teologiilor tradiţionale şi metafizicilor idealiste” (*Mythologies du XX-e siicle*, op. cit., p. 223).

125. Mircea Eliade, *Mephistophilis et l’Androgyne*, Gallimard, 1972 (1962), p. 181.

126. *Ibid.*, p. 198.

127. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, op. cit., pp. 11 şi 24.

128. Mircea Eliade, *Eseuri*, op. cit., p. 69.

129. Vladimir Jankălăvitch, *Pur fi impur*, Nemira, 2001, pp. 16 – 17.

130. V. Mircea Eliade, Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, 1952, p. 87.

131. V. Matei Călinescu, op. cit., p. 23.

132. V. Mircea Eliade, *Noaptea de Sânziene*, Minerva, „BPT”, 1991, vol. II, p. 200.

133. Cifră simbolică, „Marele An” l-a impresionat întotdeauna pe Eliade; ca un făcut, atât a durat, după război, până ce şi-a găsit şi el un loc stabil în America…

134. André Malraux, *Antimemoires*, Gallimard, 1967, p. 270.

135. G6 rard Genette, *Figuri*, Univers, 1978, pp. 153 – 154.

136. Otto Rank, *Don Juan. Une étude sur le Double*, trad. fr. S. Lautman, Denoël & Steele, 1932, p. 84, inclusiv n. 3. Rivalităţile mimetice dintre dubluri au fost abundent studiate în cadrul mecanismului victimar descoperit şi analizat de René Girard, pentru care „Totul începe întotdeauna prin înfruntări simetrice soluţionate în cele din urmă în hore victimare” (*Ţapul ispăşitor*, Nemira, 2000, p. 180).

137. Ernst Junger, *Approches, drogues et ivresse*, trad. fr. Henri Plard, Gallimard, 1974, p. 164.

138. Georges Bataille, *L’Anus solaire*, în *Œuvres complètes*, Gallimard, 1970, t. I, p. 81.

139. Mircea Eliade, *Mituri, vise şi mistere*, în *Eseuri*, op. cit., p. 279. Pădurea, alături de alte „imagini arhetipale” precum coliba şi întunericul, exprimă „puternica psihodramă a unei morţi violente urmate de renaştere” (Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secretes*… op. cit., *p*. 90). Simbolismul pădurii este aşadar „complex”, căci se referă la lumea de dincolo, adică la moarte, şi la „tenebrele gestaţiei în pântecul matern” (idem, *Le Yoga: Immortaliti et Liberté, Pa*yot, 1954, p. 227).

140. *Idem, Trăită d’histoire des religions*, Payot, 1949, p. 335. „În noaptea aceasta [de Sânziene], cerul se întredeschide, se poate vedea lumea de dincolo în care se poate dispărea (…). Totuşi, nu această semnificaţie a simbolismului mă obseda, ci acea noapte în sine”, mărturisea Eliade (înce*rcarea lab*i*rintului,* op. cit., *p*. 149), poate cu gândul (şi) la coincidenţa calendaristică între noaptea de Sânziene (24 iunie) şi întemeierea Legiunii Arhanghelului Mihail (24 iunie 1927), asupra căreia, descoperind-o, Culianu îi atrăsese atenţia, în 1988, şi lui Matei Călinescu: „Ipoteza unei coincidenţe voite (deşi niciodată semnaiată de autor, deci «camufiată») e plauzibilă”, admite atunci Matei Călinescu (v. *Despre Ioa*n *P.* C*u*li*anu şi* M*irc*e*a Eli*a*de,* op. cit., *p*p. 21 – 22).

141. Gilbert Durand, *Figuri mitice şi chipuri ale operei*. *De la mitocritică la mitanaliză*, Nemira, 1998, p. 243. La Eliade este consemnată, de pildă, contopirea celor două teme iniţiatice şi de sens opus ale ascensiunii celeste şi înghiţirii de către un monstru, în faptul că mistui transcende condiţia umană în ambele cazuri, comportându-se ca „spirit pur” (*Initiation, rites, sociites secretes*… op. cit., *p*. 171).

142. „Pentru prima dată în România o mişcare politică aflată la putere îşi mobiliza membrii şi îi făcea să coboare până la straturile cele mai de jos ale societăţii” – Francisco Verga, *Istoria Gărzii de Fier*. *1919 – 1941*.

Mistica ultranationalismului, Humanitas, 19952, p. 284 (v. şi pp. 12, 264).

143. Mircea Eliade, *încercarea labirintului*, op. cit., p. 47. Spre finele acestor convorbiri, Eliade îşi ia totuşi o salutară precauţie faţă de posteritate, spunând că a întâmpinat unele obstacole „de natură interioară” la întrebările

lui Rocquet, aşa că nu are impresia de a le fi răspuns „într-un fel cu totul limpede şi definitiv. Aceste cuvinte trebuie luate drept ceea ce sunt: circumstanţiale, provizorii. Totul rămâne deschis. Totul ar putea fi reluat. *Răspunsurile date sunt exacte, dar parţiale*” (*ib.*, p. 159, sublinierea mea).

144. *Idem*, *Memorii*, op. cit., p. 194. Sau: „… am dat anumite indicaţii, bazate pe propriile mele experienţe, şi pe care le-am trecut sub tăcere în cărţile mele despre yoga. Dar, *în acelaşi timp, am adăugat câteva lucruri inexacte, tocmai pentru a camufla datele reale” (încercarea labirintului,* op. cit.*, p*. 46, sublinierea mea).

145. V. *idem*. *Insula lui Eutanasius*, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1943, pp. 39 – 40.

146. *Ibid.*, p. 45.

147. *Ibid.*, pp. 46 – 47.

148. *Ibid.*, p. 48.

149. Ioan Petru Culianu, *Studii româneşti I*, op. cit., pp. 381 – 382.

150. V. Liviu Bordaş, Secretul doctorului Eliade, în Origini. Caiete silvane, Zalău, nr. 1/2002, pp. 72 – 87.

151. V. Sergiu Al-George, *Arhaic şi universal*. *India în conştiinţa culturală românească*, Ed. Eminescu, 1981. E drept că Eliade a insistat asupra stagiului său indian, *cf.*: „Cei trei ani (…) au fost esenţiali pentru mine. India m-a format” (înce*rcarea labirintului,* op. cit.*, p*. 52); a fost singura sa „muncă de teren” şi ţinea astfel s-o sublinieze, tocmai fiindcă i se reproşase (ori prevedea reproşul) că n-a făcut anchete pe teren (v. Florin Mihăilescu în Mircea

Handoca, Conv*orbiri cu* ş*i despre Mir*c*ea Eli*a*de,* op. cit.*, p*. 217) – „Am preferat să citesc mituri…”, îi spune el lui Rocquet, aluziv (op. cit.*,* p. *40*).

152. V. Dan Petrescu, *Tentatio Orientis interbellica*, în *Tentaţiile anonimatului*, Ed. Cartea Românească, 1990, pp. 37 – 92, unde totuşi notam stilul bucureştean de viaţă pe care Eliade l-a prelungit la Calcutta (p. 62).

153. Mircea Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, Ed. Vremea, 1937, p. 8.

154. Apud întâlnirea cu sacrul, op. cit., p. 21.

155. V., pentru experienţele psihedelice ale lui Eliade şi reflexul lor în proza sa zisă fantastică. Dan Petrescu, *Le paradoxe de la premiere repetition*, în *Agora*, Philadelphia, vol. I, nr. 2/mai 1988, pp. 226 – 239, în special pp. 237 – 238, n. 4 (sau acelaşi text, dar foarte neglijent imprimat, în *South Eastern Europe*/*L'Europe du Sud-Est*, 11, nr. 2/1984, pp. 159 – 168) şi *idem*, *Mircea Eliade*: *Quelques aventures de la reception et autres remises au point*, în *Balkan-Archiv*, Neue Folge, Herausgegeben von WDlfgang Dahmen und Johannes Kramer, Wissenschaftlicher Verlag A. Lehmann, Veitshochheim, 1999, Band 22/23, 1997/1998, pp. 329 – 338, în special pp. 335 – 337.

156. Într-o postfaţă la traducerea românească a *Misticii* de Evelyn Underhill, Marta Petreu denunţă plagiatul lui Nae Ionescu, la fel cum procedaseră, pentru alte texte, Alexandru George şi – la vremea lor – N. Bagdasar, T. Vianu ş.a. (v. Alexandra Largnel-Lavastine, op. cit., p. 99, n. 1). Fiind vorba însă de nişte cursuri universitare, li s-ar putea riposta tuturor acestora că regula de alcătuire a unui curs, rareori ocolită, este, dincolo de citarea sau nu a surselor, compilaţia. Într-un articol din 1995, Mihai Şora, care a audiat cursurile lui Nae Ionescu, atrăgea atenţia asupra faptului că stenograful sau dactilograful ar mai fi şi sărit unele nume rostite de profesor: „Asta, pentru ca să ştim în ce cheie anume trebuie solfegiată aria «plagiatului»” (v. *Nae*

Ionescu în *conştiinţa contemporanilor săi*, crestomaţie de Gabriel Stănescu, Criterion Publishing Co, Inc., 1998, p. 364).

157. Mircea Eliade, *Memorii*, op. cit., pp. 106 – 107. Pentru spontaneitatea cursurilor lui Nae Ionescu şi fascinaţia exercitată de mişcarea mâinilor sale, v. şi Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu. Aşa cum l-am cunoscut*, Humanitas, 1992, pp. 27 şi 45, apoi 151 – 152.

158. V. textul tradus de Sorin Antohi, în Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii*, op. cit., pp. 220 – 256.

159. Mircea Eliade, Aspects du mythe, op. cit., p. 15.

160. *Idem*, *Mituri, vise şi mistere*, în *Eseuri*, op. cit., p. 122; v. şi *Briser le toit de la maison*, op. cit., p. 234. Culianu a notat fenomenul („… orice mit este un mit cosm*ogonic, în*trucât ilustrează un eveniment primordial paradigmatic” – Mirc*ea Eli*a*de,* op. cit.*, p*. 105), la fel Philip Vanhaelemeersch („Eliade crede că, în principiu, toate miturile sunt mituri ale originii şi deci variante ale miturilor cosmogonice” – loc. cit.*, p*. 97) ş.a.

161. Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii*, op. cit., p. 242.

162. Ibid., p. 277 (Sistem şi istorie).

163. Mircea Eliade, Trăită d’histoire des religions, op. cit. (1949), p. 367.

164. Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii*, op. cit., p. 250.

165. Idem, Păcatul împotriva spiritului, op. cit., p. 160.

166. *Ibidem*. Noua definiţie a mitului propusă de Culianu a fost observată de Moshe Idel, care-i evidenţiază accentul pus pe „punctul vid” din care se nutresc diverse variante mitice, „având uneori mesaje diferite” (v. *Libertate şi teamă*, I, loc. cit., p. 16 c).

167. V. Mircea Eliade, Textele „legionare” şi despre „românism”, op. cit., p. 48.

168. Corneliu Zelea-Codreanu, *Pentru legionari*, op.

cit., p. 239.

169. m (Mircea Eliade)*, întâlnirea cu sacrul*, op. cit., pp. 69 – 70.

170. Mircea Eliade, *Mephistopheles et l'Androgyne*, op. cit., pp. 7 – 11. Ca stadiu intermediar, se poate nota crearea „omului nou” prin anumite tehnici orientale tradiţionale: e vorba de „a-l crea pe plan suprauman, un om-zeu, aşa cum nu şi-a imaginat niciodată omul istoric că ar putea să-l creeze” (*idem*. *Mitul eternei reîntoarceri*, în *Eseuri*, op. cit., p. 116).

171. Idem, Mituri, vise şi mistere, în Eseuri, op. cit., p. 153.

172. „… nu se poate spune nicicum ce este aces*t om* înainte de moartea sa, nici omenirea înainte să dispară” – Jean-Paul Sartne, extras dintr-o „mise au point” apărută în *Action şi* reprodusă în *Écrits de* F*ran*c*e, nr*. 1/1946, p. 55.

173. Mircea Eliade, încercarea labirintului, op. cit., p. 103.

174. V. Ioan Petru Culianu, Sistem şi istorie, în Jocurile minţii, op. cit., p. 279.

175. Ibid., pp. 346 – 347 (Religia ca sistem).

176. V. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan*, op. cit., pp. 38 – 39. Între altele, Al-Kindi lua seama dimineaţa şi la nişte „pete pe pereţi” – aluzie oblică la „pata de igrasie” care le revelează personajelor din nuvela eliadiană *Incognito la Buchenwald*… în spirit zen, „miracolul banal”, prezenta unei lumini mistice ascunse în cele mai umile lucruri. De asemenea, la fel ca Orobete din Daya*n, Al*-Kindi îl întâlneşte şi el pe Jidovul Rătăcitor. Altă legătură intertextuală trimite la Sărm*anul Dio*n*is: ca* şi personajul eminescian, Al-Kindi e imediat sancţionat (dar într-alt fel), când e tentat de gândul că el este creatorul lumii – atunci se topeşte în tot, încetând să mai existe „ca enti*tate sep*a*rată”, c*ăci „în jocul cosmic, totul era egal” (ib., *p*. 43).

177. *Ibid*., p. 58.

178. *Ibid*., p. 128.

179. *Ibid.*, pp. 136 – 141.

180. *Ibid.*, p. 154.

181. *Ibid.*, p. 155.

182. Roger Caillois, *Fluviul Alfeu*, Nemira, 1997, pp. 119 – 120. În continuare, autorul refuză însă ideea de sistem: „Mă opresc la imagine. Mă feresc de spiritul de sistem. Mi-e teamă ca o pantă irezistibilă să nu mă determine să umplu lacunele celui pe care eu îl voi fi construit” (*ib.*, p. 120).

183. Mircea Eliade, *încercarea labirintului*, op. cit., p. 106. Şi, de asemenea: „... dacă există într-adevăr vreo descoperire originală şi importantă care ar putea caracteriza secolul nostru, atunci ea este aceasta: unitatea istorică a spiritului uman” (ib., *p*. 119). Este premisa ce-i îngăduia lui Eliade să reconstruiască experienţele religioase ale unor universuri cu care n-a avut contact (nici în spaţiu, nici în timp); ca să credem în reconstrucţiile sale, ajunge să-i acceptăm premisa (v. Randall Stutistill, Elia*de. Ph*en*omenology, an*d *the Sac*r*ed, în* Reli*gious Stu*d*ies, C*ambridge University Press, 36/2000, pp. 184 – 185).

184. V. Jonathan Z. Smith, *Acknowledgments*... loc. cit.*, c*are nota, pe de o parte, necesitatea studierii influentei lui Caillois asupra lui Eliade (p. 335, n. 7), iar pe de alta repera în Trat*atul de* i*st*o*rie a r*el*igiilor eli*adian transferul proiectului goethean („diversitate aparentă, structură de adâncime, diferenţiere – culturală – ambientală”), în care sacrul funcţionează aidoma frunzei din Meta*morfoza plan*t*elor (p.* 337) („Alle*s ist Bla*t*t”: i*poteza lui Goethe era că plantele provin toate din transformări ale frunzei): „... în sistemul morfologic al lui Eliade, hierofaniile şi modurile lor de manifestare joacă un rol analog aceluia al organelor plantei în sistemul lui Goethe. La Goethe, aceste organe sunt manifestări metamorfozate ale frunzei; în sistemul lui Eliade, hierofaniile sunt manifestări metamorfozate ale sacralităţii” (p. 346).

185. *Ibid.*, p. 351.

Uzul şi abuzul de morfologie

Gregory Spinner în prefaţa la ultima sa carte publicată, *The Tree of Gnosis*, Culianu anunţa o nouă metodă, care se dorea a fi o despărţire cutezătoare şi abruptă de ceea ce el considera drept starea de vlăguire a istoriei, o disciplină pe care o vedea limitându-se tot mai mult la un ghetou intelectual1. Declara deschis că subiectul cărţii, curentele din dualismul occidental, i-a furnizat un caz a cărui rezolvare poate servi de model, cartea fiind prima dintr-o serie de opere care urmau să trateze despre religie, ştiinţă şi filosofie ca „sisteme de obiecte ideale” în mod fundamental similare. Culianu propunea ca acest demers să fie numit „morfodinamică”, urmând o direcţie sugerată de biomatematicianul D’Arcy Wentworth Thompson2, modificând în felul acesta tentativele anterioare eşuate ale morfologilor de a integra sistemul cu istoria3. Având drept obiectiv reconstituirea abordării morfologice ca cercetare cu adevărat critică, Culianu îi îndemna pe istorici să ţină pasul cu revoluţiile din ştiinţele „mai exacte”, de pildă atunci când se referea la mutaţia de paradigmă inaugurată de Einstein ca la un fapt care „a afectat profund ştiinţele umane”, chiar dacă mulţi savanţi nu-şi amintesc să fi avut loc un asemenea impact4.

Având în minte acest obiectiv, Culianu a dedicat mai multe pagini din Introducerea la *Arborele gnozei* trasării unei filiaţii intelectuale a morfologiei, cu pătrunzătoarele ei preocupări pentru structură şi sistem, începând de la Goethe şi trecând prin formalism şi structuralism5. Poate că unii cititori sunt înclinaţi să respingă aceste pagini ca pe o deviere de la subiectul principal al cărţii, căci Culianu era cunoscut pentru comerţul pe care îl întreţinea cu misterul şi esoterismele (sau, cum a spus chiar el într-un rând, cu o vorbă caustică, „dacă-i neştiinţific, atunci cunosc subiectul”). Cu toate acestea, înclin mai degrabă

către punctul de vedere opus, insistând asupra cerinţei de a considera cu toată seriozitatea că intenţiile declarate ale lui Culianu reprezintă o ruptură radicală cu istorismul convenţional. La începutul a ceea ce avea să fie ultima sa carte, Culianu se autositua din punct de vedere intelectual, plasându-se în interiorul unei discipline de care avea să se şi distanţeze. În cadrul acestui eseu, aş dori să glosez asupra comentariilor lui Culianu privitoare la morfologie şi să le aşez într-un context mai bogat, din care să rezulte mai clar devotamentele şi despărţirile sale. Ca să anticipez concluziile acestei discuţii, ţinta mea este să demonstrez cum o abordare morfologică, în special în ştiinţele umane, a fost asociată cu romantismul indisciplinat în general, precum şi cu o serie de ideologii naţionaliste în particular, Culianu urmărind să debaraseze noua sa morfodinamică de ambele conexiuni.

Culianu porneşte de la Goethe, care a făurit chiar termenul de „morfologie”, pe care îl definea drept incluzând „teoria formei, formării şi transformării naturilor organice”. Ceea ce face ca formularea lui Goethe să fie încă relevantă pentru Culianu este faptul că structurile nu sunt privite drept statice, ci drept participante la un proces dinamic; nu simple forme, ci transformările acestora. După cum a ţinut să precizeze, Culianu nu era interesat de modelele anistorice, condensate în arhetipurile lui Jung şi, în măsură mai mică, în cele ale lui Eliade. În schimb, Culianu era în căutarea unui model care să explice schimbările intervenite în timp, plasând astfel structurile ideatice ferm în cadrul istoriei, iar nu deasupra sau în afara ei, cum obişnuiesc să facă demersurile arhetipale.

Noţiunea de tip a lui Goethe era conţinută în binecunoscuta sa căutare a plantei arhetipale, *Urpflanze*, din care să poată fi deduse logic toate celelalte plante. Acesta este aspectul pe care îi plăcea lui Culianu să-l scoată în evidenţă: că tipul, ca tipar eminamente logic, nu

trebuie neapărat să existe şi ca obiect material6. Cu toate acestea, Culianu menţionează o conversaţie purtată de Goethe cu Schiller, pentru a sugera că, la un moment dat, Goethe spera efectiv să poată găsi un specimen botanic al acestei *Urpflanze*. Prin urmare, însuşi cazul lui Goethe dezvăluie o confuzie fundamentală între natura ideatică şi natura materială a tipului, confuzie care se va prelungi în istoria morfologiei. Gândirea lui Goethe etalează o bizară combinaţie între considerarea formelor ideale ca suprasensibile, în felul vechilor modele platoniciene, şi tendinţa de a căuta aceste forme ideale în lumea naturală, o tendinţă care, după cum subliniază Culianu, a devenit doar ceva mai pronunţată în cadrul pozitivismului secolelor al XIX-lea şi XX.

Culianu îşi îndreaptă apoi atenţia spre câţiva reprezentanţi ai lingvisticii comparate: Saussure, Trubetskoy şi Jakobson7; antropologia structurală s-a născut din concentrarea lui Jakobson asupra opoziţiilor binare şi din prietenia acestuia cu Lévi-Strauss. Culianu mai indică drept precursor important al structuralismului lucrarea lui Vladimir Propp *Morfologia basmului*, cu toate că, lucru destul de interesant, nu face legătura între Goethe şi demersul lui Propp8. Ca o componentă a propriului său arsenal metodologic, Culianu reia filiaţia intelectuală care se atribuie în mod obişnuit structuralismului, potrivit căreia acesta s-a dezvoltat pornind de la lingvistică şi de la studiile literare. Pe această bază, Culianu are posibilitatea de a accentua acele evoluţii pe care le consideră „cognitive” 9; în acest fel, morfologia poate apărea ca suficient de detaşată de ştiinţele naturii, lăsând impresia că s-a debarasat destul de repede de modelul aproape fantastic al istoriei naturale după Goethe.

Şi totuşi, acest model de structură mai apropiat de biologie, pe care Culianu îl va invoca discutându-l pe Thompson, rămâne instructiv. Dacă privim cu atenţie

istoria morfologiei, putem vedea cum au persistat conexiunile timpurii ale acesteia cu botanica, zoologia şi anatomia. Am ales să izolez acest aspect pentru a putea pune în lumină felurile în care morfologia a fost greşit aplicată constructelor culturale: deoarece metaforelor creşterii organice le-a fost aplicată o lectură literală, morfologia a fost utilizată pentru a fundamenta anumite vederi deterministe şi nedemocratice.

Deloc surprinzător, compararea formelor organice nu începe de la Goethe. Rudimentele a ceea ce Goethe avea să numească morfologie constituiau deja uneltele conceptuale ale specialistului în istorie naturală în vremurile când istoria naturală se confunda în mare măsură cu teologia naturală. Un număr copleşitor de pionieri ai ştiinţelor naturii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au fost clerici; revenind la concepţiile medievale potrivit cărora înţelepciunea lui Dumnezeu se revelează în „Cartea Naturii” tot atât cât în Sfânta Scriptură, naturaliştii din epoca modernă timpurie au căutat să identifice acea ordine divină înscrisă glorios în alcătuirea lumii. Făcând un inventar al creaţiei, aceşti naturalişti au catalogat fidel generozitatea Lucrării Domnului. Plecând de la premisa că orice formă pe care o descopereau era la fel de imuabilă ca şi hotărârea divină care îi dăduse viaţă, naturaliştii erau mai puţin interesaţi de elementul reprezentat de transformare, element crucial pentru Goethe şi pentru Culianu; însă eforturile lor au deschis calea gândirii de mai târziu. Căci observând similarităţi şi diferenţe, naturaliştii au grupat laolaltă anumite forme de viaţă, organizându-şi datele în manieră comparatistă. Astfel metoda care a precedat morfologia nu era altceva decât un mijloc de clasificare şi, după cum a remarcat cu pătrundere Culianu, clasificarea este una din operaţiile fundamentale ale minţii omeneşti. Indiferent dacă această realizare cognitivă se articulează ca mit sau ca ştiinţă, ea oferă o cale de a face inteligibilă lumea: indiferent ce

altceva mai poate sau nu mai poate face morfologia, ea aduce o contribuţie nepreţuită taxonomiei.

S-a afirmat deseori că taxonomia modernă începe de la botanistul suedez Carl Linne, mai cunoscut sub numele de Linnaeus: prima ediţie a lucrării sale *Sistema Naturae* apare în 1758. Această convingere se datorează înainte de toate faptului că Linnaeus e cel care a introdus nomenclatura binară pe care o utilizăm şi astăzi; i-au adus această cinstire nu criteriile sale taxonomice, ci insistenţa sa asupra unei terminologii consecvente. Căci Linnaeus îşi întemeia clasificarea plantelor exclusiv pe numărul şi pe dispunerea organelor reproductive ale acestora, ceea ce (lăsând de o parte consternarea unor botanişti după gustul cărora această concentrare explicită asupra sexualităţii era mult prea vulgară) constituia o opţiune arbitrară. Însă Linnaeus a recunoscut că orice alt criteriu pe care s-ar întemeia un sistem ar reprezenta o alegere la fel de arbitrară10. Dispus să admită caracterul artificial al clasificării sale, Linnaeus sugera că un model cu adevărat „natural" ar trebui să includă un număr mai mare de caracteristici botanice; acum, exact acest lucru fusese făcut în secolul precedent de către John Ray. Teolog englez ale cărui lucrări au pavat drumul vestitei lucrări a lui William Paley *Argument by Design*, Ray comisese o tentativă de clasificare a plantelor conform unei morfologii globale. În cartea sa *Methodus Plantarum Nova* (1682), Ray lua în consideraţie nu numai florile, ci şi seminţele, fructele şi rădăcinile plantelor, un mod de abordare pe care îl vor utiliza mai târziu şi alţi botanişti, precum Jussieu şi Candolle.

Astfel botanica lui Ray reprezintă cea mai complexă abordare a formelor organice, iar această morfologie globală va ajunge să modifice întregul sistem al lui Linnaeus. Căci, în ciuda artificialităţii, limbajul standardizat folosit de Linnaeus în clasificarea realizată de el s-a dovedit a fi de un imens ajutor pentru naturalişti. Şi

totuşi, avea să aibă loc o modificare şi mai importantă a viziunii lui Linnaeus asupra lumii naturale. La început, naturaliştii credeau că formele organice sunt statice în esenţă, rămân aşa cum le-a făcut Dumnezeu11. Dramaticul impact al gândirii lui Darwin12 avea să schimbe din temelii această concepţie. Darwinismul propunea o viziune a formelor organice ca efectiv dinamice, rezultând dintr-un proces extins de transformare ce operează în virtutea mecanismului „selecţiei naturale” 13. În felul acesta, compararea formelor organice avea să includă, de acum înainte, cronologia, fie ca factor implicit, fie ca factor explicit; una dintre premisele operative ale darwinismului este aceea că structurile organice au o istorie a lor, prin urmare orice similarităţi sau diferenţe dintre un organism şi altul sunt rezultatele unor schimbări ce se petrec în timp14.

După Darwin, tipologiile şi taxonomiile încep să se conformeze teoriei evoluţioniste: devin în chip mai agresiv diacronice şi continuă să îmbrace un aspect mecanic. Sub influenţa pătrunzătoare a pozitivismului, dezvoltarea organică nu mai este înţeleasă ca sumă a derivaţiilor pur logice de la o formă ideală, cum o înţelegea Goethe, ci mai degrabă ca dependentă de condiţiile ambientale, în care forma e mai curând materială decât ideatică. În acest punct discuţia nu se mai poartă doar în legătură cu tipul, ci şi cu originea: o formă originară, *Urform*, nu se mai situează deasupra istoriei, ci la începuturile acesteia, ca cea dintâi dintre toate formele succesive. În felul acesta, ceea ce era ideatic devine ancestral: structurile sincronice se aranjează într-o manieră diacronică extrem de simplă, alcătuind o progresie de la forme timpurii la forme în măsură crescândă (şi, s-ar putea spune, „invariabilă”) complexe. Acestui discurs i se va mai adăuga încă un strat de determinism datorită influenţei geneticii, astfel interpretată încât ancestrala *Urform* transmite descendenţilor o anumită dispoziţie ereditară15.

În consecinţă, clasificarea lui Linnaeus ajunge să se bazeze din ce în ce mai mult pe reconstruirea unei descendenţe genealogice. Similaritatea şi diferenţa, instrumentele conceptuale care stau la temelia morfologiei, au fost preschimbate în apropiere şi îndepărtare. În vreme ce clasificarea lui Linnaeus a fost de la bun început ierarhică, în versiunea ei darwiniană această ierarhie a devenit un principiu rigid al creşterii organice: ceea ce se dezvoltase mai târziu era presupus a fi „superior”. Dimensiunea adjunctă a cronologiei a atins poziţia de principiu fundamental în clasificare, astfel încât istoria naturală a copiat idealul cultural al

Progresului. Iar pentru că modelul evoluţionist care ajunge să domine discursul ştiinţific în secolul al XIX-lea implica o corespondenţă destul de directă între treapta filogenetică şi o evaluare a superiorităţii, s-a ajuns la unele dintre cele mai puţin gustate implicaţii ale morfologiei.

Sunt convins că nu e necesar să insist prea mult asupra acestui punct, dar pe măsură ce acest model evoluţionist a fost aplicat fiinţelor umane, rezultatele au fost, hotărât lucru, insidioase. În anatomia comparată, oamenii erau clasificaţi după formele somatice, în special după trăsăturile faciale sau după forma craniului16; şi, bineînţeles, mai erau clasificaţi şi după culoarea pielii. Sub dubioasa categorie biologică de Rasă, alte fiinţe umane erau conceptualizate drept specii separate şi inferioare, ceea ce părea să justifice faptul că erau tratate inuman, corespunzător cu percepţia gradului lor de dezvoltare evoluţionistă. Mai mult, ca parte integrantă din acest discurs naturalizator, diferenţele culturale erau prezentate drept distincţii de ordin biologic; în acest fel, ideile unor culturi contemporane puteau fi etichetate drept „primitive” sau „arhaice”, dislocându-le temporal gândirea socială într-o perioadă anterioară, ele fiind atribuite unor abilităţi mentale mai embrionare. Utilizând modele organice de formă şi de creştere, europenii albi au construit o ierarhie

auto-gratulatorie în cadrul căreia ei se aflau cel mai departe într-un continuum al evoluţiei, reprezentându-se pe sine drept avangarda Civilizaţiei17. Pseudoştiinţa asigura prejudecăţilor o expunere academică şi le conferea un aer de autoritate.

Unele dintre aceste abuzuri de morfologie, atât ca metodă ştiinţifică, cât şi ca mesaj social, sunt exemplificate de gândirea lui Ernst Haeckel (1834 – 1919). Deşi numele lui Haeckel nu e menţionat niciodată de Culianu în *Arborele gnozei*, sunt convins că a fost prezent în mintea acestuia, deoarece Haeckel este autorul acelei „legi biogenetice fundamentale” pe care Culianu e atât de bucuros că D'Arcy Wentworth Thompson a combătut-o cu succes. Strâns legat de morfologie printr-o serie de studii în domeniu18, Haeckel a fost profesor de biologie la Jena, unde s-a situat în cunoştinţă de cauză pe linia tradiţiei lui Goethe. Haeckel a fost una dintre figurile dominante ale gândirii evoluţioniste de la sfârşitul secolul al XIX-lea şi începutul secolului XX, iar pe parcursul îndelungatei sale cariere a fost un campion al darwinismului ştiinţific şi social. Cu toate acestea, după cum se va vedea imediat, în anumite privinţe modul în care Haeckel înţelegea dezvoltarea organică datora mai mult lui Goethe decât lui Darwin 19, iar darwinismul social nu este, cred, decât o formă deghizată de lamarkism.

Am putea porni de la *gastraea*, o veritabilă idee fixă în studiile de zoologie ale lui Haeckel: acesta presupunea existenţa unui organism ipotetic, pe care îl denumeşte „gastraea”, corespunzând stadiului de dezvoltare pe care îl numea „gastrula” 20. Procedând astfel, Haeckel dorea ca ontogenia să repete cu adevărat filogenia, după cum pretindea legea biogeneticii pe care o formulase în 1872 şi o repetase de atâtea ori după aceea. Şi totuşi, existenţa acestei *gastraea* s-a dovedit a nu fi decât luarea propriilor dorinţe drept realităţi de către Haeckel, un caz clasic de confundare a unui tip ideal cu o entitate naturală. La fel

cum Goethe propusese o plantă mitică, Haeckel concepuse un animal mitic; în felul acesta Haeckel îl recapitula pe Goethe, nu filogenetic ci cognitiv. Haeckel a ţinut în cunoştinţă de cauză să rivalizeze cu Goethe în supoziţiile sale morfologice; mai mult, el a continuat multe din supoziţiile romantice ale lui Goethe, elaborându-le în moduri care au contribuit direct la consolidarea unei ideologii *volkish*.

Nu este vorba doar de faptul că Haeckel a făcut greşeli, căci istoria ştiinţei este alcătuită din încercări şi din erori, din testarea ipotezelor şi din corectarea teoriilor; este vorba de faptul că aceste greşeli au avut repercusiuni enorme în sfera socială şi în cea politică, favorizând maltratări ale raţiunii în care studiul general al morfologiei este profund implicat21. Haeckel nu s-a sfiit să aplice morfologia la subiecţi umani, dimpotrivă, a încurajat o asemenea aplicare şi a căutat să dea o cât mai mare audienţă ideilor sale. Astfel, indiferent de meritele sau de neajunsurile lui Haeckel în domeniul zoologiei22, gândirea lui morfologică a depăşit cu mult graniţele comunităţii ştiinţifice, promovând un program cultural, un program în acelaşi timp reverent faţă de Natură şi dispreţuitor faţă de religiile instituţionale.

În lucrarea sa *Generale Morphologie*, Haeckel a insistat asupra ideii că orice ştiinţă adevărată este *Naturphilosophie*, despre care Goethe spunea că va dezvălui înseşi secretele creaţiei. Această investigaţie a misterelor Vieţii nu avea totuşi să fie rece şi detaşată, ci mai degrabă caldă şi apreciativă. Tendinţa romantică a gândirii lui Haeckel celebrează magnificenţa naturii, atât de iscusită şi sublimă în lucrarea ei. Pentru a comunica publicului această formă secularizată de misticism al naturii, Haeckel a publicat ampla lucrare *Kunstformen der Natur*, în care şi-a ilustrat literalmente ideile. Compoziţiile sale pe tema vieţii marine, transpuse cu multă dăruire în litografiile lui Adolph Glitsch, se înrudesc cu stilul Art

Nouveau în privinţa abstractizării formelor organice23.

Microorganismele sunt preschimbate în ornamente spectaculoase, fiindcă în viziunea lui Haeckel asupra universului orice fiinţă minusculă revelă complicata ordine a Vieţii: descoperim simetriile ascunse ale radiolarilor sau geometriile decorative ale diatomeei; contemplăm tentaculele meduzei, în forme de aleasă caligrafie, şi frunzele de iarba-rândunicii dispuse cu eleganţa unor arabescuri; avem revelaţia unor cili de nevertebrate alcătuind o dantelă fină şi a coralilor a căror paletă coloristică festivă aminteşte de ouăle create de Fabergé. Imaginile lui Haeckel sunt vibrante şi totuşi perfect organizate, dezvăluind strania frumuseţe a acestor făpturi şi, prin ea, înalta ingeniozitate artistică a naturii.

Cartea lui Haeckel *Kunstformen der Natur* era, cu siguranţă, destinată să provoace o reacţie artistică, întrucât veneraţia şi uimirea erau atitudinile tipic romantice în faţa Naturii. Romanticii apelau de obicei la afecte, punându-şi sentimentele intense în opoziţie cu logica sterilă; puneau arta mai presus de ştiinţă, de multe ori înălţau intuiţia deasupra raţiunii – un stâlp mult prea şubred pentru ca vreun om de ştiinţă să se poată baza pe el. Şi totuşi Haeckel, asemenea lui Goethe, dorea să învingă aceste dihotomii: a căutat să aibă şi vocea autoritară a Savantului, şi viziunea afectivă a Artistului. În vreme ce epistemologia lui Kant situa în opoziţie percepţia estetică şi cunoaşterea ştiinţifică, această *Naturphilosophie* a lui Haeckel dorea să le îmbine; mai degrabă decât să opună frumuseţea utilităţii, Haeckel le vedea contopite în morfologia sa, exprimând perfecta uniune dintre formă şi funcţie.

Pretenţiile artistice ale morfologiei lui Haeckel pot părea inofensive, poate chiar atrăgătoare24, şi totuşi la el această estetizare a ştiinţei mergea mână în mână cu politizarea ştiinţei. Desigur, o asemenea „ştiinţă” romantică este mai degrabă speculativă decât

experimentală; iar Haeckel se arăta nerăbdător să se lanseze, din studiile de zoologie, în antropologie şi cosmologie, domenii în care nu era pregătit, chiar dacă avea lecturi abundente. Speculaţiile sale despre natura universului şi condiţia umană au fost prezentate publicului într-o altă lucrare de succes, *Die Welträtsel* (1899), al cărei tiraj s-a vândut atât de bine, încât Haeckel a continuat-o prin *Die Lebenswunder* (1904). Aici, ca şi în alte lucrări ale sale, Haeckel a trecut de la expunerea unor principii morfologice eronate la dezbaterea unui imens evantai de subiecte, emiţând permanent un program rasist şi antiliberal, pe tonul limpede şi ponderat al unui presupus discurs obiectiv.

Una dintre preocupările centrale ale lui Haeckel întru dezlegarea „Enigmei Universului” consta în a contura fiziologia conştiinţei. În timp ce discuta cu mare vervă dezvoltarea sistemului nervos la vertebrate şi anatomia creierului, Haeckel trecea minuţios în revistă şi diverse „mituri psihogenetice”, atât religioase cât şi ştiinţifice, cu intenţia de a le discredita25. Pentru Haeckel personal era important să declare că „sufletul” (psyzie) este o entitate care, la fel cu tot ce ţine de organic, trebuie să se dezvolte, atât la individ cât şi în cadrul speciilor. Astfel el şi-a formulat discutarea psihogenezei în termeni clar biologici (cum ar fi „embriologia sufletului” sau „filogenia sufletului” 26), cărora le-a ataşat supoziţii rasiste. Aici Haeckel şi-a utilizat renumita sa lege a biogeneticii într-o manieră vădit rasistă, declarând că oamenii cu piele albă dintr-o anume spiţă sunt mai evoluaţi decât „rasele necivilizate”; această poziţie va fi ulterior pusă în relaţie cu o pledoarie pentru eugenie27. În versiunea haeckeliană a darwinismului, originile biologice au semnificaţia unor destine biologice; punând accentul pe o sursă biologică a conştiinţei şi a culturii, Haeckel a putut insista asupra unui determinism filogenetic în toate formele ulterioare ale vieţii sociale. Prin această direcţie de gândire,

evoluţionismul său a devenit o apologie semnificativă pentru ideologia rasistă.

Haeckel îşi întemeia programul său cultural pe observaţia că omenirea face parte, alături de alte fiinţe vii, dintr-un continuum organic. Acest mare continuum, Natura, impunea ca oamenii să construiască o punte peste prăpastia dintre ştiinţă şi religie28. Dar dintre cele două părţi implicate în această *Kulturkampf*, religia avea cu siguranţă mai multe de ispăşit deoarece, după Haeckel, ea promovase cu intransigenţă un neconfirmat dualism între materie şi spirit. Întrucât religia era răspunzătoare de alienarea noastră faţă de Natură, Haeckel preconiza o ştiinţă romantică, ce ne va aduce înapoi la Natură. Întorcându-se la Goethe ca la un spirit călăuzitor, Haeckel spera să reunească *Natur* şi *Geist* într-un tot organic, din care să rezulte noua identitate a unui Popor (*Volk*).

Această filosofie antidualistă, pe care Haeckel o prezenta drept nimic altceva decât consecinţa firească a studiilor sale în domeniul morfologiei, era monismul. Mai mult, Haeckel a afirmat limpede că înălţarea monismului va veni abia odată cu prăbuşirea creştinismului, în *Die Welträtsel*, precum şi în alte lucrări ale sale, Haeckel a ridiculizat formele instituţionale ale religiei creştine, declarând că ideile promovate de acestea ar fi simple superstiţii. A respins drept acumulare fortuită de logici incompatibile dogmele Bisericii, pe care le-a calificat drept „mixoteism” 29, afirmând cu dezgust că aceste erori combinate ale teismului au dus la „paradoxala concepere a lui Dumnezeu ca o vertebrată în stare gazoasă” 30. Scrierile lui Haeckel conţin atacuri directe la adresa noţiunilor de persoană a lui Dumnezeu şi de suflet nemuritor. Cu toate acestea, deşi nega naşterea virginală şi divinitatea lui Cristos, Haeckel susţinea că Iisus a fost cu siguranţă arian, exonerându-l astfel de stigmatul originii evreieşti. Bineînţeles că „volkismul”, rasismul lui Haeckel, l-a făcut să încline în obişnuita direcţie antisemită. În felul

acesta monismul său se dovedea a fi o stranie mixtură de strategii care urmăreau salvarea unei legături cu Cristos, dar cu respingerea creştinismului instituţionalizat; era o cruciadă ştiinţifică, anticlericală şi totuşi cvasi-mistică, susţinută cu spirit poetic.

În 1906, Haeckel a fondat, în scopul de a-şi promova planul de acţiune monist. Liga Monistă germană, iar după moartea sa, petrecută în 1919, discipolii i-au dus mai departe proiectele, elaborând implicaţiile rasiste şi în ultimă instanţă fasciste ale acestora. După cum a demonstrat Daniel Gasman, Liga Monistă germană a dat des dovadă în orientările sale, chiar dacă nu în mod exclusiv, de o atitudine proto-nazistă31. Lucrarea lui Gasman ne obligă, cred eu, să vedem în volkismul evoluţionist al lui Haeckel un strămoş intelectual semnificativ al naţional-socialismului; de pildă, Hitler a repetat papagaliceşte figurile de stil anticreştine ale lui Haeckel32 şi a dat o amploare şi mai mare îndemnurilor moniste la reforme eugenice. Pretenţiile de ordin estetic ale lui Haeckel pot apărea incongruente cu propaganda nazistă, pe care o asociem mai degrabă cu bombasticismul wagnerian, dar explicaţiile sale asupra formelor organice şi a creşterii au furnizat aparenţa de susţinere ştiinţifică a acestui discurs volkist33.

Astfel, Ernst Haeckel, unul dintre cei mai proeminenţi exponenţi ai morfologiei de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, reprezintă nu numai ştiinţa deficitară, ci chiar ştiinţa rasistă şi fascistă: o posibilitate reală ca morfologia să fie silită a intra în serviciul ideologiilor de dreapta. Nu pot pretinde cu deplină certitudine că toate aceste lucruri legate de Haeckel îi erau cunoscute lui Culianu, cu toate că bănuiesc că, de fapt, le ştia. Am optat să mă concentrez asupra lui Haeckel mai curând pentru a face mai explicită legătura de ordin implicit care există între metaforele creşterii organice şi discursul volkist. Deşi desigur nu decurge de

aici că romantismul duce neapărat la forme de fascism34, cum s-a dovedit adevărat în câteva cazuri-cheie, ar trebui să facem totuşi o pauză: o pauză destul de lungă pentru a ne gândi la modul în care au acţionat şi poate mai continuă să acţioneze asemenea metafore organice în domeniul ştiinţelor umane şi mai ales în cel al istoriei religiilor.

Ei bine, indiferent dacă era sau nu la curent cu dimensiunile politice ale morfologiei lui Haeckel, Culianu avea cu siguranţă cunoştinţă de existenta unor conexiuni similare în lucrările şi în vieţile lui Dumezil şi Eliade. Doi dintre cei patru mari savanţi pe care Culianu îi considera figuri majore ale studiului structural al religiilor au avut legături personale cu extrema dreaptă. Dacă nu intenţionez să mă angajez aici într-o dezbatere cu privire la măsura în care respectivele lor studii au fost marcate de aceste afilieri naţionaliste, doresc în schimb să sugerez că lor li se datorează dezavuarea de către Culianu a mai vechilor strategii comparatiste. În ciuda faptului că el abordează morfologia într-un context în primul rând metodologic, cred că discuţia are şi un subtext politic35.

Culianu şi-a fundamentat noua sa abordare pe validitatea de ordin ştiinţific a morfodinamicii – era solidă metodologic, nu „corectă din punct de vedere politic” – şi totuşi, din când în când el face paranteze care ne fac să întrezărim prezenţa unor consideraţii politice. În introducerea la *Arborele gnozei*, Culianu îi evocă pe cei doi soţi Ceauşescu, nenumiţi dar portretizaţi ca cei doi arhonţi ai răului, din a căror lume fugise; cartea se încheie pe o notă anti-autoritară, cu o pledoarie în favoarea libertăţii neîngrădite de gândire36. Ultima carte a lui Culianu este conţinută între două aluzii transparente la situaţia din patria sa: suntem invitaţi să citim printre rânduri, pentru a ne gândi la mituri şi la politică şi pentru a medita la interconexiunile lor37.

După cum poate constata oricine, acest subtext politic se face auzit doar în surdină pe parcursul celei din

urmă cărţi publicate de Culianu. La urma urmei, în *Arborele gnozei* nu se face decât în treacăt referinţă la nazism, şi atunci în contextul unei viziuni difuzioniste asupra istoriei pe care Culianu spera să o lichideze definitiv38. Şi se poate obiecta pe bună dreptate că, pe parcursul lucrării, Culianu nu menţionează absolut deloc trecutul politic al unor Dumezil şi Eliade, pe care i-am numit anterior; aşadar, de ce să mai ridicăm această chestiune, când Culianu însuşi a ales să fie atât de discret? Aş putea face observaţia că, în vreme ce în textul tipărit era circumspect, Culianu se arăta mult mai direct în aceste privinţe în cadrul conversaţiilor private. Cu toate acestea, mai degrabă decât să recurgem la anecdote, mi se pare că putem constata cu toţii în ce măsură relaţia dintre idei şi putere e un motiv recurent în scrierile lui Culianu39. Poate că nu e vorba de altceva decât de tristul fapt că îl recitim pe Culianu în perspectiva asasinării sale, dar sunt convins că el a scris ceea ce a scris având în minte exact acest fel de probleme.

De pildă, interpretarea dată sorţii lui Giordano Bruno în *Eros şi magie în Renaştere* reprezintă un caz ilustrativ al reflecţiei asupra modului în care un gânditor individual interacţionează cu „forţele istoriei”, prin care Culianu înţelegea la momentul respectiv forţa Statului40. Iar dacă manifestă o simpatie limitată pentru Bruno, Culianu demonstrează de asemenea un oarecare interes marginal în apărarea gnosticilor faţă de detractorii lor ortodocşi 41. Şi totuşi, în ambele cazuri, Culianu a avut grijă să nu spună că aceşti „liber-cugetători” gândeau corect, ci doar că dreptul lor de a gândi liber era anihilat de către alţii, care promovau idei diferite şi care deţineau puterea. În contextul persecuţiei ereticilor, Culianu avertizează că „un sistem de idei nu e inocent” 42, iar avertismentul pe care îl emite în legătură cu abuzul de putere se poate aplica la fel de bine şi cercetării ştiinţifice. Pe scurt, cred că ar fi o greşeală să presupunem că, insistând asupra caracterului

ideatic al sistemelor cognitive, Culianu a vrut să spună că acestea ar fi apolitice; pare mai degrabă să afirme exact contrariul43.

Cu toate acestea, rămâne încă fără răspuns întrebarea de ce Culianu nu a abordat mai direct aspectul politic al comparaţiei. El şi-a făcut auzite opiniile politice prin intermediul textelor pe care le publica cu regularitate sub titlul *Scotophilia*; şi totuşi nu pare dornic să vorbească despre anumite feluri de a abuza de morfologie. Iar dacă ne gândim că lucrarea lui Eliade *Patterns în Comparative Religion* este una din preluările majore ale morfologiei goetheene, ne mirăm cum de a ocolit Culianu toate prilejurile de a o critica. Mai degrabă decât să se confrunte pe plan politic cu acest tip de ştiinţă, Culianu a ales să o ignore, sau, mai curând, să o facă să apară învechită din perspectivă metodologică.

Presupun că s-a optat pentru această tactică deoarece în dezbatere nu se afla doar implicarea de ordin general a ştiinţei comparatiste în ideologia dreptei, ci era vorba de implicarea particulară a anumitor învăţaţi. Ceea ce echivalează cu a spune că, în cazul lui Eliade cel puţin, relaţia lui Culianu cu acesta nu mai era doar una strict profesională, ci una personală. Această relaţie este, fără îndoială, una complicată, în moduri pe care nu le pot aborda aici în mod adecvat; şi nu doresc să pretind că aş fi beneficiat de o perspectivă privilegiată. De fapt, Culianu a păstrat o tăcere aproape totală în legătură cu Eliade, atât în sala de curs, cât şi în afara ei, şi sunt convins că acestei evitări a subiectului i se datorează în parte direcţionarea – sau indirecţionarea – metodologică din ultima sa carte.

Aş caracteriza atitudinea lui Culianu faţă de Eliade drept una înzestrată cu două chipuri, asemeni lui Ianus. În calitate de unic student român al acestuia şi de executor literar, Culianu nu se putea distanţa complet de Eliade. Totuşi era limpede că se simţea împovărat de legatul pe care era însărcinat să-l perpetueze, în parte fiindcă îi

repugnau ideile politice pe care Eliade le profesase în tinereţe şi pe care nu le dezavuase niciodată în mod public. Dilema lui Culianu era cum să aibă distanţă faţă de aceste idei politice fără să atragă şi mai mult atenţia asupra lor sau asupra sa, fără să declanşeze un val de nebunie care să-l mături şi pe el şi pe colegii lui de la Chicago şi să răscolească intelectualitatea românească. De aceea el şi-a concentrat lucrările din ultima perioadă pe sistemele ideatice, ţinându-se departe de politica disciplinei, cu toate că aceste preocupări par să dea târcoale stăruitor. În observaţiile sale metodologice sunt implicite criticile destul de înţepătoare la adresa învăţaţilor precedenţi; numai că aceste critici sunt bine camuflate, în special cele conţinute în lucrări care poartă semnătura maestrului său44.

Cu *Arborele gnozei*, Culianu a încercat să depăşească aceste abuzuri de morfologie pe care le-am schiţat. A urmărit o abordare cognitivă, în cadrul căreia religia, filosofia şi ştiinţa erau înţelese ca sisteme ideatice, abandonând orice determinism biologic, precum şi aplicarea deficitară a acestuia la ideologii rasiste şi fasciste, care constituise un eşec pronunţat al gândirii referitoare la formă şi la creşterea organică. Cu toate acestea, chiar în timp ce pleda pentru o abordare fundamental ideatică, Culianu a căutat şi a găsit alte modele biologice pentru metodologia proprie. Ceva din dimensiunea biologică a gândirii asupra schimbărilor istorice se regăseşte în curioasa imagine a „muştei aptere” ce ni se propune către sfârşitul lucrării *Eros şi magie*; schimbarea istorică era asemănată aici euristic mutaţiei genetice, o metaforă frapantă pentru un savant în domeniul religiei. Şi totuşi, la vremea când scrie *Arborele gnozei*, Culianu vrea să evite aspectele materialiste ale structurii şi să revină la dimensiunea cognitivă a acelei *Urpflanze* a lui Goethe. Pentru a reabilita morfologia, Culianu recurge la sprijinul lui D’Arcy Wentworth

Thompson, biomatematicianul şi omul de ştiinţă polivalent pe care îl omagiază în introducerea la ultima sa carte.

Dorind să ţină trează preocuparea pentru sistem şi totuşi să-l integreze cu istoria, Culianu a găsit în lucrarea lui Thompson *On Growth and Form* (1917) antidotul metodologic la abuzul de morfologie al lui Haeckel. Exemplară prin precizie matematică şi prin sobrietate ştiinţifică.

lucrarea lui Thompson i-a stimulat evident imaginaţia lui Culianu, dând naştere mult îmbunătăţitului său model de schimbare structurală. Aserţiunea subiacentă a lui Thompson este că forma organică se află supusă forţelor fizice, care pot nu numai să transforme, ci şi să deformeze organismele45, iar aceste schimbări de la o formă la alta sunt circumscrise de numere. Thompson îşi începe lucrarea sa în două volume prin a identifica matematica drept criteriu al adevăratei ştiinţe; în vreme ce Goethe alunga Numărul din a sa *Naturphilosophie*, aici acesta urma să fie rege.

Astfel studierea creşterii organice de către Thompson este drastic despărţită de *Geist*: natura a fost de-romantizată. Percepţia unei ordini armonioase a universului se regăseşte la Thompson în aceeaşi măsură ca şi la Haeckel, însă, după cum sublinia Culianu, cel dintâi „a respins categoric… selecţia naturală, pe care o califica drept «idealism mistic» „46, în loc să adere la paradigmele evoluţioniste în vogă, Thompson le-a subsumat fizicii. Pânza de păianjen, cochilia de naut*ilus, fa*gurele – acestea şi alte forme au luat naştere conform legilor constante ale materiei şi mişcării. Nu înseamnă că Thompson nu are propriile sale tuşe poetice, ci că reuşeşte să le tempereze insistând asupra verificării ştiinţifice; de pildă, „Valurile mării, micile ondulaţii ale ţărmului, întinderea plajelor de nisip dintre promontorii, conturul dealurilor, modelarea văilor sunt tot atâtea enigme ale formei, tot atâtea probleme ale morfologiei şi pe toate fizicianul le poate

descifra cu relativă uşurinţă şi rezolva în mod adecvat: le rezolvă prin referirea la fenomenul care le-a precedat, în cadrul sistemului de forţe mecanice căruia ele îi aparţin, şi căruia, în interpretarea pe care le-o dăm, îi sunt datorate” 47.

Metafora utilizată de Culianu pentru schimbările istorice rămâne una a creşterii organice, şi totuşi această creştere organică va fi de acum încolo guvernată de legile fizicii, exprimate cel mai bine prin formule matematice. Am convingerea că utilizarea de către Thompson a matematicilor superioare în comparaţia formelor înrudite este ceea ce l-a atras pe Culianu la acest model; ajungem astfel din nou la punctul de pornire al *Arborelui gnozei*, unde este invocat Einstein, heraldul noilor metode de investigaţie. În această manieră matematizată, morfologia urma să lase întâietatea morfodinamicii. În mod elocvent, la capătul introducerii sale la *Arborele gnozei*, Culianu revine la Thompson şi pune în opoziţie demersul acestuia şi pe cel al lui Linnaeus. Linnaeus clasificase cristalele după culoare şi formă, bazându-se adică pe înfăţişarea lor; şi totuşi această clasificare a fost desfiinţată atunci când s-a descoperit că se pot descrie mai bine cristalele prin formule matematice, obţinându-se în acest fel o clasificare superioară, bazată pe structurile lor intrinsece48. Culianu cita acest exemplu de răsturnare de către matematică a unei metodologii mai superficiale drept emblematic pentru întreaga mutaţie de paradigmă pe care avea intenţia să o efectueze49.

Caracterul matematic a conferit analizei lui Thompson asupra formei şi creşterii un limbaj comun – limbajul numerelor –, care o plasează în dialog cu celelalte ştiinţe cognitive pe care Culianu le avea în vedere. Este deosebit de vizibil în ultimele sale scrieri interesul acut pe care i l-au stârnit Marile Teorii Unificate ale fizicii recente, la fel şi întreprinderea sa de a resuscita gânditori din domeniul matematicii precum Edwin Abbott Abott şi

Charles Howard Hinton50. Căci, mai degrabă decât o viziune romantică asupra Naturii, asemeni celor care i-au inspirat pe Goethe şi Haeckel, Culianu împărtăşea cu Thompson romantismul ştiinţific al numerelor51. Modelul de transformare organică al lui Thompson era o metaforă pe care Culianu putea accepta s-o utilizeze deoarece, spre deosebire de abordarea filogenetică a lui Haeckel asistată de un darwinism social, acest model al schimbărilor structurale era mai aproape de logica pură. În cadrul modelului lui Thompson procesele materiale erau suficient de abstracte; rămânând, la un anumit nivel, mecanice, ele erau, în acelaşi timp, exprimate prin formule matematice care îi apăreau lui Culianu drept autentic ştiinţifice şi totodată modalităţi superioare de expunere a autonomiei gândirii52.

Desigur, această preluare a morfodinamicii lui Thompson anunţa mari ambiţii de are inventa disciplina istoriei. Am admirat întotdeauna cutezanţa cu care îşi trasa Culianu proiectele intelectuale şi am fost deseori cuprins de entuziasm faţă de ideile sale, chiar atunci când mi-am exprimat anumite îndoieli în legătură cu ele. Am stat mult de vorbă despre noile cărţi pe care el dorea să le scrie: am discutat şi am pus în dezbatere aplicabilitatea acestor ştiinţe cognitive la istoria umană; şi ne-am contrazis în privinţa naturii şi funcţiei minţii omeneşti. Iar dacă unele dintre rezervele mele s-au adâncit odată cu trecerea timpului, imensul meu respect pentru Culianu nu a scăzut niciodată.

Dacă îmi este îngăduit să închei într-o tonalitate ceva mai personală, m-am simţit dezamăgit să iau cunoştinţă de o versiune considerabil distorsionată a lui Culianu, o versiune care poate fi întâlnită nu numai în mijloacele de comunicare destinate publicului larg, ci se insinuează chiar în opinia specialiştilor. Mă gândesc la imaginea Magului, ucis de înseşi forţele oculte pe care le-a dezlănţuit, o ipoteză care îl distribuie pe Culianu în rolul

unui Faust de mâna a doua dintr-o poveste plină de învăţăminte53. Nu îl reprezintă pe acel Culianu pe care l-am cunoscut eu, şi aceasta este opinia mea actuală. Sunt bucuros, prin urmare, că pot încerca să abat atenţia de la circumstanţele senzaţionale ale morţii lui şi să o readuc către viaţa şi opera lui. Imaginea lui Culianu ca Mag dovedeşte o neînţelegere fundamentală a preocupărilor ştiinţifice pe care am încercat să le urmăresc în acest eseu, neînţelegere prin care se substituie intereselor savante forţe magice. În felul acesta Culianu este confundat cu subiectul său de studiu şi limitat, după toate aparenţele, la acea *Naturphilosophie* a romanticilor pe care el s-a străduit s-o desfiinţeze critic. În această privinţă, ca şi în altele, moartea Magului a întunecat existenţa Minţii.

Iar pentru mine, Culianu este, dintre toţi cei pe care i-am cunoscut, omul care s-a apropiat cel mai mult de întruparea unei existenţe a Minţii: examinarea socratică a eului şi, mai mult încă, investigarea peripatetică a lumii din jurul nostru. Cursurile lui şi conversaţiile noastre aveau o dimensiune enciclopedică, îmbrăţişând atât de multe subiecte şi scotocind printr-o varietate atât de largă de surse antice, medievale şi moderne, încât l-aş putea descrie ca pe un fel de Bibliotecă din Alexandria într-un singur om, sau aş putea evoca idealul Muzeului Hermetic; şi sunt dispus să recunosc că prin asemenea metafore alunec în domeniul hagiografiei. Dar Culianu punea chiar acest tip de pasiune în urmărirea cunoaşterii, în tratarea frontierelor dintre discipline drept irelevante pentru învăţatul care doreşte să înţeleagă cu adevărat mersul lucrurilor. La fel de dispus să stea de vorbă despre ştiinţă, magie ori religie, Culianu ţintea să fie nimic altceva decât un istoric al imaginaţiei.

Pentru Culianu, această neobosită căutare a cunoaşterii însemna o stare de continuă conştiinţă a faptului că trăim în constructe imaginare şi că avem, aşadar, putinţa de a regândi ceea ce suntem şi ceea ce

facem. Ca istoric al imaginaţiei, dorea să mediteze asupra gândirii i şi a consecinţelor ei, înţelegând fiecare efort uman în parte de a conceptualiza existenţa, precum şi totalitatea acestor eforturi. Credea cu tărie că minţile omeneşti închid în ele lumi infinite, astfel încât ar putea, teoretic, să-şi autoconstruiască infinite posibilităţi. Culianu susţinea că în aceasta rezidă potenţialul nostru de măreţie, un potenţial pe care, din păcate, îl neglijăm; era convins însă că aceasta rămâne pentru noi cea mai bună ocazie de a ne înţelege pe noi înşine şi lumea care ne înconjoară. Dând frâu liber imaginaţiei şi exersând-o pe întrebările potrivite, el spera că vieţile noastre vor fi mai depline, mai conştiente şi mai libere.

Ernst Haeckel afirma cândva: „Politica este biologie aplicată”, iar Culianu a fost pe deplin conştient de ramificaţiile distopice ale acestui sentiment. Transformând biologia în destin, se întârzie creşterea intelectuală şi sunt distruse libertăţile personale din care înfloreşte discursul public. Cred că insistenţa lui Culianu asupra autonomiei Minţii – gândire complet liberă de determinism istoric şi neîncătuşată de circumstanţe materiale – avea pentru el semnificaţia unei afirmări a eliberării, un enunţ care era personal şi politic, precum şi metodologic totodată.

Mi-l amintesc limpede pe Culianu spunându-mi că nu gânditorul contează, ci gândul însuşi, că ideile valoroase vor trăi mult mai mult decât noi. Propun acum această amintire drept o slabă mângâiere pentru această imensă pierdere, în speranţa că ideile pe care Culianu le considera valoroase îşi vor putea găsi o şi mai largă audienţă. Conştient că ar fi fost mulţumit dacă alt gânditor ar fi emis aceste gânduri, am încercat să prezint aici o faţetă importantă a operei sale în lumina cea mai clară cu putinţă, însoţită doar de o minimă privire critică. Străduindu-mă să elucidez, pe cât îmi stă în puteri, noul model al morfodinamicii propus de Culianu, am avut permanent în vedere şi posibilitatea ca aceste idei să fie

receptate şi dezbătute de acum încolo.

Căci am sentimentul că timpul pe care l-am avut la dispoziţie, studiind sub îndrumarea lui Culianu, n-a fost decât o neîntreruptă convorbire, care bătea căi vaste şi depărtate însă revenea totdeauna la tema identităţii noastre de fiinţe gânditoare. Era o conversaţie caracterizată de un sentiment aproape presant al mizei implicate în joc atunci când cercetăm ce anume cunoaştem şi în ce mod cunoaştem. Ca un veritabil mentor, purta o conversaţie în care eram totdeauna încurajat să-l contrazic şi nu mi se cerea niciodată să fiu de acord. Dar a fost totodată o conversaţie întreruptă brusc – şi sper că am adus aici un omagiu maestrului şi prietenului meu continuând această conversaţie.

Traducere din engleză de Corina Popescu

Note

1. Demersul pe care Culianu a încercat să-l pună în aplicare în *Arborele gnozei* este anticipat în lucrări anterioare, cum ar fi *Călătorii în lumea de dincolo*. *Dicţionarul religiilor*, precum şi articolele pentru *Incognito*, revista pe care o scotea la Editura Brill. Mi-am limitat, în general, observaţiile la *Arborele gnozei*, pe care îl consider o afirmare oarecum definitivă a noii sale metode. Din câte înţeleg, recenziile la această carte au neglijat în majoritatea lor chemarea la arme de ordin metodologic; poate că, în semn de deferenţă pentru cel plecat dintre noi, cei mai mulţi dintre învăţaţi au ales să ignore politicos acest aspect al lucrării.

2. După cum observa Culianu, termenul pe care el îl preluase de la p. 286 a cărţii lui Thompson *On Growth and Form* fusese inventat la origine de zoologul Alfred Giard în „L'oeuf et les debuts de l dvolution”, articol publicat în *Bull. Sci. du Nord de la France* VIII (1876), pp. 252 – 258. Ironia de ordin istoric a acestei preluări stă în faptul că Giard era un mare admirator al lui Ernst Haeckel, despre care vom discuta în continuare; asupra corespondenţei

Giard-Haeckel, vezi Daniel Gasman, *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology*, New York, 1998, p. 39.

3. Remarc faptul că această formulare a provocării cu care se confruntă istoria religiilor este foarte asemănătoare cu cea a lui Jonathan Z. Smith, care a discutat acum mai bine de un deceniu neajunsurile abordării morfologice în eseul lui „În Comparison a Magic Dwells". Vezi *Imagining Religion*, p. 29, unde se afirmă: „Nu am dezvoltat deocamdată o alternativă responsabilă: integrarea unei noţiuni complexe de *pattern* şi sistem cu o noţiune la fel de complexă a istoriei"; de notat şi tratamentul pe care îl aplică anterior morfologiei în „Adde Pârvum Parvo Magnus Acervus Erit", *History of Religions* 11: 1 (1971), pp. 67 – 90. Destul de curios. Nu am cunoştinţă ca I.P. Culianu să se fi referit în lucrările sale tipărite la opera lui Smith, deşi Smith este considerat pe scară largă figura dominantă a reflecţiei curente asupra naturii demersului comparatistic. Eu însumi am profitat masiv de eseurile lui Smith, în care acesta atrage atenţia asupra originilor morfologiei în anatomia şi zoologia comparată. Felul în care utilizez distincţia dintre omologie şi analogie, pe care se bazează eseul de faţă, este profund îndatorat lui Smith; asupra acestei distincţii, vezi lucrarea sa mai recentă *Drudgery Divine*, pp. 47 sq.

4. Arborele gnozei, p. 1.

5. Termenul de „structuralism" este utilizat aici într-un sens mai larg, din moment ce îi include pe Durkheim, Dumezil şi Eliade. Acest mod de abordare este anticipat de Eliade însuşi; vezi *Ordeal by Labyrinth*, p.142, unde Eliade afirmă: „Accept structuralismul, aşa cum este propus de Dumăzil, de Propp – şi de Goethe"; aici Eliade aplaudă utilitatea morfologiei, punând totodată sub semnul întrebării aplicabilitatea structuralismului lui Lăvi-Strauss la istoria religiilor. Cu toate acestea, în *Dicţionarul religiilor*, Culianu îl alătură pe Eliade lui Lăvi-Strauss, indicându-i drept învăţaţi care susţin autonomia religiei şi

punându-i, astfel grupaţi, în opoziţie cu abordările heteronomice ale lui Durkheim şi Dumezil; această clasificare reapare şi în *Arborele gnozei*, p. 5.

6. Vezi scrisoarea lui Goethe către Herder, datată 17 mai 1797: „Această *Urpflanze* este făptura cea mai ciudată din lume – Natura însăşi ar putea s-o invidieze. Cu un asemenea model la îndemână… ar fi posibil să inventezi plante ad i*nfinitum. Ar* fi nişte plante strict logice – adică ar putea exista, chiar dacă n-ar exista – nu ar fi numai umbre şi vise pitoreşti sau poetice, ci ar poseda adevăr interior şi necesitate. Iar aceeaşi lege s-ar aplica tuturor fiinţelor vii" (după trad. lui E. Heller din The *Dis*i*nherited Min*d*, p.* 10).

7. Din această sumară trecere în revistă a structuralismului sunt omise contribuţiile generaţiilor mai vechi de filologi, ale căror reconstrucţii de „familii" lingvistice sunt de asemenea morfologice. Filologia de acest fel era invadată de false înrudiri şi ar fi interesant de explorat anumite similarităţi între ştiinţele biologice şi cele lingvistice sub aspectul erorilor care pot lua naştere din comparare.

8. Pentru a-şi marca datoria de ordin metodologic, Propp folosea la începutul fiecărui capitol extrase din opera lui Goethe; cu toate acestea, pasajele respective, destul de lungi, au fost eliminate din traducerea engleză a *Morfologiei basmului*. Într-o însemnare datând din 5 aprilie 1951, Eliade comentează această legătură dintre Goethe şi Propp, deplângând ceea ce la vremea respectivă părea obscuritatea lui Propp; apreciază totodată fecunditatea abordării morfologice, atribuind meritul acesteia lui Goethe; vezi *Journal 11945 – 1955*, pp. 125 – 126. Eliade însuşi a adoptat în folos propriu abordarea lui Goethe în lucrarea *Patterns în Comparative Religion*, care urmărea o „morfologie a sacrului". O exemplificare a obsesiei lui Eliade în legătură cu Goethe se poate vedea într-o însemnare de jurnal ulterioară, datată 4 nov. 1959,

în *No Souvenirs*, pp. 72 – 73.

9. Ne putem face o idee despre ce înţelegea Culianu prin „cognitiv" răsfoind două cărţi la care se face referire în notele din *Arborele gnozei*: lucrarea lui Howard Gardner *The Mind's New Science*, şi cea a lui Rudy Rucker intitulată *Mind Tools*; numele lui Rucker este menţionat atât în introducere, cât şi în epilogul la *Arborele gnozei*. Analogia operativă pentru ştiinţa cognitivă este aceea că mintea umană funcţionează ca un computer, chiar dacă ritmul calculelor pe care le efectuează este mult mai lent; iar această analogie condiţionează mare parte din lucrările de maturitate ale lui Culianu; a se vedea cum îşi încheie introducerea la *Dicţionarul religiilor* (p. 7) şi a se observa recurenţa acestei analogii în *The Tree of Gnosis* (p. 58 – *„hardware*" şi *„software*", p. 239 – *„digital*" şi *„analogue*", p. 268 – *„mind games*").

10. Elevul lui Linnaeus, Johann Fabricus, a făcut acelaşi lucru atunci când a clasificat insectele după structura mandibulelor; a izola o trăsătură pe baza căreia să fie deosebite între ele organismele era practica standard în munca de clasificare a lui Linnaeus.

11. La origine, Linnaeus fusese convins că speciile sunt imuabile. Exprimând în scris acest lucru, *unitas în omni specie ordinem ducit*, Linnaeus exprima opinia tradiţională că Natura ca întreg este fixă şi neschimbătoare. Cu toate acestea, prin observaţiile sale botanice, Linnaeus a început să-şi dea seama că unele specii erau rezultatul hibridizării, iar într-un târziu a luat în consideraţie şi efectele aclimatizării asupra formării speciilor. Însă Linnaeus nu putea să prevadă schimbarea darwiniană de paradigmă, în care se pot ivi specii cu totul noi şi vechi specii pot dispărea.

12. Nu am intenţia să insinuez că este pur şi simplu rezultatul lui Darwin şi numai al lui; Darwin reprezintă întreaga pleiadă de naturalişti şi alţi gânditori ai sec. al XIX-lea, exact în felul în care putem folosi o stea foarte

luminoasă pentru a localiza o întreagă constelaţie. În felul acesta „Darwin” semnalează o întreagă mutaţie în istoria intelectuală, în cadrul căreia individul Charles Darwin are numeroşi precursori şi colegi. Cunoscutul naturalist Erasmus Darwin, bunicul lui Charles, a vorbit mult despre evoluţia organică, fără a dispune însă, pentru explicarea ei, de mecanismul selecţiei naturale. Aspectul cronologic, pe care l-am subliniat aici, ocupa deja un loc proeminent în gândirea unor Robert Hooke şi Edward Lhwyd, de pildă, doi naturalişti care au studiat resturile fosile, confruntându-le cu dovezile privitoare la dispariţia unor specii şi punând astfel sub semnul întrebării vechiul model providenţial al istoriei naturale. Mai mult, darwinismul aparţine unui mediu intelectual fixat pe ideea de Progres, aşa cum o înţeleg Comte, Spencer şi alţii. Prin Progres nu se înţelege doar evoluţia naturală aplicată în domeniul culturii, ci mai degrabă acea perspectivă lărgită a luminismului care a făcut posibilă apariţia lui Darwin.

13. Teoria lui Darwin, care a avut o influenţă atât de vastă şi la care a ajuns, pe căi proprii, şi Alfred Russel Wallace, pleacă de la premisa mutabilităţii speciilor. Pe această bază are loc transformarea organismelor, printr-un proces de selecţie naturală care (amintind într-un fel de schemele de clasificare botanică ale lui Linnaeus) consideră activitatea sexuală a unui organism drept decisivă pentru viaţa speciei. Mai mult, teoria lui Darwin asupra selecţiei naturale reprezintă un mijloc eficient de eliminare a teleologiei din ştiinţele naturale; deşi acest lucru nu a stat în intenţiile lui Darwin, ea a îngăduit altor savanţi să se dispenseze total de interpretarea providenţială a istoriei naturale. Pentru o discuţie lucidă asupra uzului şi abuzului de „cauzele finale”, vezi Thompson, *On Growth and Form*, pp. 4 – 10.

14. Vezi *The Tree of Gnosis*, p. 6, unde Culianu se referă la tezele cuprinse în volumul lui Lévi-Strauss, *Mythologiques*, ca la „descoperirea epocii”. Aş contesta

totuşi că în ştiinţele naturii „structuralismul” a recunoscut de multă vreme o dimensiune temporală; vezi mai sus, nota 12. Aş mai dori să amintesc din nou influenţa filologiei comparate, care a construit *Stammbauen* pentru a urmări dezvoltarea familiilor de limbi.

15. Chiar în absenţa mecanismului mendelian al trăsăturilor moştenite, s-a plecat deseori de la premisa că stadiile ulterioare ale dezvoltării existau *în potenţia* în sânul stadiilor anterioare; acesta este impactul „legii fundamentale a biogeneticii” a lui Haeckel, discutată în continuare. O consecinţă a acestei premise este ideea că prin identificarea formei originare se pot explica toate dezvoltările posterioare. În ştiinţele umane mă gândesc, de exemplu, la insistenţa lui Reinach asupra „totemismului” ca origine a tuturor religiilor. Culianu atacă asemenea tactici, cum ar fi presupunerea unei „origini” iraniene a dualismului, pe tot parcursul *Arborelui gnozei*, de pildă la pp. 83 şi urm. din ediţia americană. În legătură cu obsesia originilor în lumea ştiinţifică, vezi textul refăcut al lui Eliade care apare în *TTie Quest*, pp. 35 – 73.

16. Mă gândesc la felul în care morfologia a fost greşit aplicată la studierea formelor omeneşti atunci când anatomiştii au vrut să caracterizeze tipurile corporale şi trăsăturile fizionomice, clasificând, de pildă, oamenii după forma şi dimensiunea craniului. Ulterioara cuantificare a acestui tip de morfologie, de exemplu craniometria, a disimulat eficient natura subiectivă a demersului. În plus, funcţia taxonomică a morfologiei este denaturată pe măsură ce asupra unor date cu pretenţii ştiinţifice sunt proiectate presupuneri de ordin cultural legate de rasă, gen sau clasă socială (de ex. identificarea elementelor sociale „criminale” după curbura craniului sau proeminenţa frunţii). O prezentare uşor de citit a unora dintre aceste evoluţii ne este oferită de lucrarea lui Stephen Jay Gould *The Mismeasure of Man* (1981).

17. Această perspectivă evoluţionistă a fost destul de

des sprijinită de către etnografi, prinşi în plasa apologiei colonialismului; ştiinţele naturale şi cele umane s-au întărit reciproc, dând „explicaţii” pentru supunerea şi exploatarea pretinselor „rase mai puţin avansate”.

18. Începând de la *Generale Morphologie der Organismen* (1866), al cărei prim volum era consacrat „anatomiei generale”, iar cel de al doilea „evoluţiei generale”, numele şi reputaţia ştiinţifică ale lui Haeckel au fost legate de morfologie. Această operă substanţială inaugurează seria numeroaselor tentative ale lui Haeckel de a trasa un *Stammbaum* pe deplin universal, un arbore genealogic la baza căruia se află un organism unicelular, iar în vârf – Omul; voga acestor arbori genealogici a continuat destul de mult şi pe parcursul secolului XX. La scurt timp de la publicarea lucrării *Generale Morphologie*, Haeckel şi-a reelaborat ideile fundamentale într-un stil mai accesibil în *Natürliche Schdpfungsgeschichte*, care i-a atras o audienţă mai largă; a continuat pe aceeaşi linie cu lucrări de istorie naturală cum ar fi *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen* (1874) şi *Sistematische Phylogenie* (1894). Autor deosebit de profilic, Haeckel a mai scris câteva jurnale de călătorie, precum şi cărţi care propun o viziune monistă a lumii, ce urmează a fi discutate în continuare.

19. Gasman, *Haeckel’s Monism*, pp. 12 – 13: „În ciuda auto-interzisei insistenţe asupra formaţiei sale darwiniste, concepţiile ştiinţifice ale lui Haeckel erau în esenţa lor predarwiniste”.

O gândire întrerupta, şi totuşi.

20. Vezi lucrarea sa *Die Gastraea Theorie* (1874); Haeckel şi-a dezvoltat această teorie în ediţiile revăzute.

21. Ca să formulăm cu generozitate, Haeckel face confuzie între ipoteză şi demonstraţie; în termeni mai puţin generoşi, el adaugă propriului construct teoretic o creatură vie, „veriga lipsă” pe care o propunea în teoria sa cu privire la evoluţie. Poate că această eroare ar putea fi

interpretată şi ca o confuzie între real şi imaginar; şi totuşi, citindu-l pe Culianu, devenim tentaţi să socotim constructul imaginar la fel de (dacă nu chiar *mai*) important ca presupusa realitate obiectivă. Criticându-l pe Haeckel pentru această scăpare, aşadar, sunt conştient că nici agravarea unei dihotomii deja acute între realitate şi imaginaţie şi nici întărirea vreunei iluzii de obiectivitate n-ar fi fost dorinţa lui Culianu. El ar fi subliniat, în schimb, cum constructele imaginare sunt nu numai temeiul artelor, ci şi al ştiinţelor: asemenea constructe sunt chiar mijloacele prin care noi cunoaştem orice „realitate”. Asupra rolului imaginaţiei în descoperirile ştiinţifice, vezi *Eros şi magie*, p. XIX. Totuşi, dacă îl înţeleg corect pe Culianu, este imperativ ca noi să luăm cunoştinţă de faptul că artele şi ştiinţele noastre sunt imaginative, tocmai pentru că ele construiesc realitatea noastră socială. Trebuie să fim foarte atenţi în utilizarea constructelor imaginative, căci istoria înregistrează consecinţele neintenţionate ale acestora, precum şi pe cele intenţionate. Culianu ar fi de acord, îmi închipui, cu sentimentul (destul de banal) că războaiele sunt purtate şi atrocităţile sunt comise în baza unor constructe imaginare; mai cred şi că el nu-şi pierduse speranţa ca recunoaşterea caracterului inerent imaginativ al acestora să poată îmblânzi înclinaţiile oamenilor către intoleranţă şi violenţă.

22. Haeckel a identificat o sumedenie de forme de viaţă marine, pe care le-a clasificat potrivit principiilor sale morfologice: în multiple feluri Haeckel este pur şi simplu moştenitorul îndelungatei tradiţii taxonomice ai cărei pionieri au fost teologii deveniţi naturalişti în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Aceste contribuţii nu formează obiect de dispută; ceea ce este deschis dezbaterii este utilizarea politică pe care Haeckel a dat-o morfologiei sale: după cum vom vedea, concepţia sa naturalistă se ridică împotriva teologiei tradiţionale şi propagă un program de acţiune volkist.

23. Despre estetica Naturii la Haeckel, vezi articolul semnat de Erika Krausse în *Die Rezeption von Evolutions theorien în 19 Jahrhundert*, edited by Eve-Marie Engels (Frankfurt am Main, 1995); monografiile semnate de Siegfried Wichmann şi Christoph Kockerbeck au arătat cum ilustraţiile lui Haeckel i-au influenţat pe artiştii Jugendstil-ului, ca de pildă Hermann Obrist. Iar în cazul arhitectului şi designerului René Binet, desenele de radiolari ale lui Haeckel au fost sursa directă de inspiraţie a porţii de intrare la Expoziţia universală de la Paris din 1900. Haeckel însuşi a recunoscut posibilităţile decorative ale lucrărilor sale, căci a comisionat unor artizani includerea meduzelor în decorul propriei sale locuinţe, pe care a numit-o „Villa Medusa”.

24. Nu este, cu siguranţă, nimic nou: pentru a da numai unul din multele exemple posibile, Erasmus Darwin (menţionat mai sus, la nota 12) a scris un poem intitulat *Templul Naturii*, publicat postum în 1802: lucrarea îi prezintă ideile despre viaţa organică în versuri victoriene.

25. Este interesant de observat că Haeckel a creat o tipologie a acestor mituri şi că o asemenea abordare „structurală” prezintă unele asemănări cu analizele lui Culianu: vezi Haeckel, *The Riddle of the Urtiverse* (o traducere engleză la *Die Weltrătsel* datorată lui Joseph McCabe, care este singura ediţie disponibilă actualmente), p. 135; se poate compara cu modul în care tratează Culianu posibila relaţie dintre suflet şi trup în *The Tree of Gnosis*, pp. 58 – 59 (de remarcat tratarea uşor amplificată în *Dicţionarul religiilor*, pp. 4 – 7). Culianu mai utilizează această abordare „cognitivă” şi pentru a tipologiza răspunsurile la întrebarea privitoare la umanitatea şi/sau divinitatea lui Cristos în introducerea la *Arborele gnozei*.

26. În puternic contrast cu Haeckel, Culianu nu a vorbit niciodată despre fiziologia conştiinţei. Pentru a evita orice reducţionism biologic, demersul cognitiv al lui

Culianu nu a făcut uz de contribuţiile recente din domeniul neurofiziologiei; autorul a preferat, în schimb, să pună în lumină cosmologia hiperdimensională a ceea ce s-a numit Noua Fizică. Pentru Culianu, conştiinţa, şi nu fiziologia, avea întâietate, iar în felul acesta „mintea" există anterior sau independent de orice fenomen biologic; cu toate acestea, în decursul convorbirilor noastre, Culianu dezavua dualismul (cum a făcut şi Haeckel; vezi în continuare). Discutând despre abordarea lui cognitivă, l-am acuzat pe Culianu că are o concepţie acorporală a Minţii şi am sugerat că ceea ce el propunea drept Minte autonomă ar fi de fapt dependentă de funcţionarea creierului. Culianu a ripostat cu exemplul genomului, despre care susţinea că ar fi mai mult decât informaţie criptată: nu nega faptul că ADN-ul implică materie organică, dar susţinea că întrucât principiul lui de organizare este imaginabil, în ultimă instanţă „totul e Minte".

27. În legătură cu politica monistă a eugeniei, a se consulta Gasman, *Scientific Origins*, p. 821.

28. Titlul uneia dintre cărţile lui Haeckel începe în felul următor: *Monismul ca legătură între religie şi ştiinţă*... (1894).

29. Lui Haeckel îi plăcea să inventeze cuvinte, şi nu doar în tratatele sale strict ştiinţifice (îi datorăm termeni precum „ecologie" şi „filogenie"), ci şi atunci când scria despre idei religioase („antropism", „anthanatism" etc.). Impresia mea este că avem aici mai mult decât un jargon: invenţiile reprezintă un mod de a renunţa la categorii depăşite şi de a căuta noi modalităţi de discurs. Văd din nou o asemănare superficială cu Culianu, care îşi făurea de multe ori o terminologie proprie. Şi, asemeni lui Haeckel.

Culianu era în căutarea unei audienţe mai vaste pentru învăţătura lui; acesta este motivul care se află în spatele unei cărţi cum este *Out of this World*. Mai mult, în lucrări precum *Enigma Universului*, Haeckel a optat

pentru o privire panoramică asupra gândirii omeneşti, fără să se preocupe de a compartimenta ideile religioase separat de cele filosofice şi de cele ştiinţifice; îmbinată cu o atitudine ireverentă faţă de înţelepciunile convenţionale, această poziţie ne-o poate aminti pe cea a lui Culianu. Asumându-şi o perspectivă ideatică la fel de vastă, Culianu s-a străduit, cum făcuse şi Haeckel, să propună noi modele – deşi rămân convins că afinităţile dintre ei rezultă din tipul de chestiuni pe care doreau să le ridice şi nu din soluţiile pe care le-au propus.

30. Riddle of the Universe, p. 288.

31. D. Gasman, The Scientific Origins of National Socialism: Social Danvinism în Ernst Haeckel and the German Monist League (New York & London, 1971).

32. După cum o prezintă Gasman, cartea best-seller a lui Haeckel *Die Weltrătsel* (*Enigma Universului*) oferă aproape o schiţă a unor părţi din *Mein Kampf* \ vezi *Scientific Origins*... pp. 166 – 170. Chiar dacă Gasman a exagerat, vederile lui Haeckel asupra chestiunii sunt profund tulburătoare, iar prestigiul său intelectual indică impactul considerabil al acelor puncte de vedere.

33. Ceva mai recent, în *Haeckel's Monism and the Birth of Fascist Ideology* (1988), Gasman a susţinut existenţa unei mai largi aplicări a acestei pseudoştiinţe în arena politică, descriind felul în care monismul „haeckelian” a conferit o aură de credibilitate fascismului în Franţa şi în Italia. În cadrul acestui proiect, Gasman nu îl priveşte pe Haeckel ca pe o figură izolată, ci mai curând ca pe reprezentantul unei tendinţe mai generale în Europa secolului XX, în care ideile privitoare la energia organică şi limbajul vitalismului au impregnat retorica fascistă.

34. Desigur, nu toţi romanticii au devenit fascişti; şi remarc faptul că mai ales stânga a fost constant acuzată de cultivarea unei forme proprii de romantism, prin evocarea naivă a unei estetici politice în locul îmbrăţişării unei *Realpolitik*.

35. După cum o indică în mod clar editorialele sale despre politica românească, Culianu înclina spre stânga. Mai pot atesta că, personal, era filosemit şi cât se poate de prodemocraţie; era sincer entuziasmat să devină cetăţean al Statelor Unite, într-un fel care ne făcea pe noi, cei care primeam de sigură această cetăţenie, să ne simţim puţin ruşinaţi.

36. *The Tree of Gnosis*, p. 269. Culianu pare să spună că deşi democraţia excesiv de permisivă poate fi imperfectă, este de departe preferabilă unui regim represiv; *cf.* discuţia asupra „statelor-magicieni" şi „statelor poliţieneşti" în *Eros and Magic*... pp. 105 – 107.

37. Politica miturilor, ţin să subliniez, include politica mitologilor. Culianu a intitulat capitolul al doilea din *Arborele gnozei*, unde sunt trecute în revistă cercetările precedente, „Mituri despre gnosticism", anunţând că învăţaţii s-au angajat ei înşişi la nivel secund în producerea de mituri. Înfăţişându-i pe savanţi drept constructori ai propriilor mituri despre gnosticism, Culianu făcea de asemenea aluzie la programele politice pe care le-au slujit miturile savante; vezi nota următoare.

38. *The Tree of Gnosis*, p. 52; dar *cf.* p. XIII, unde sintagma „de acum total compromisa şcoală germană de istorie a religiilor" aminteşte de referirea şi mai piezişă din *Psychanodia*, p. 17: „Se poate trage cu uşurinţă concluzia că, dincolo de intenţia fiecăruia dintre membrii ei în parte, această «*religionsgeschichtliche Schute*» urma să joace, în ansamblul aparatului unei mode ideologice fatale instalate ulterior, un rol comparabil cu acela al unei cravate asortate, adică al unui element care, scos din contextul său, are o aparenţă foarte inofensivă". De fapt, Culianu acuză şcoala germană că este o şcoală nazistă, dacă se poate din inadvertenţă; cred că acest sentiment se află în spatele tonului minimalizator pe care îl adoptă în mod constant cu privire la această *religionsgeschichtliche Schule*. Relativ la aceasta, se cuvine menţionat felul în

care zugrăveşte caracterul gnostic al „ideologiei germane”; vezi *The Tree of Gnosis*, pp. 44, 260.

39. Vezi eseul său anterior, „Religione e acerescimento del potere”, în voi. *Religione e potere*, pe care Culianu l-a publicat împreună cu G. Romanato şi M.G. Lombardo (1981).

40. În *Eros and Magic*... pp. 105 – 107, Culianu juxtapune Statul-magician, care seduce oamenii prin utilizarea de imagini erotice (bombardându-i cu publicitate), şi metodele coercitive ale Statului poliţienesc. Despre rolul de cenzor jucat de Reformă, vezi pp. 192 şi urm.

41. Nu sunt sigur dacă este foarte corect să spunem despre Culianu că avea „o slăbiciune” pentru eretici; era însă, indiscutabil, împotriva supoziţiilor facile că ortodoxia constituia un mod mai bun de gândire decât erezia. Vezi *The Tree of Gnosis*, p. 240: „Am petrecut destul timp alături de ei ca să înţelegem că singurul lor păcat era *gândirea*, şi cu siguranţă că uneori gândeau mai bine decât oponenţii lor. Perdanţii istoriei au pierdut nu într-un joc al minţii, ci într-unul al puterii”. În lectura pe care el o aplică gnosticilor este prezent un corectiv la triumfalismul Bisericii; cu toate acestea, s-ar putea să existe şi un subtext politic: a-l aplauda pe gânditorul independent înseamnă a-i sprijini pe cei oprimaţi politic.

42. The Tree of Gnosis, p. 240.

43. Cred că se poate face o comparaţie instructivă cu cartea semnată de Elaine Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*. Ea descrie dialectica dintre gândirea ortodoxă şi cea eretică ca pe una situată într-un context social, modeiată de disputele între facţiuni şi de lupta pentru putere din sânul Bisericii timpurii, în comparaţie cu aceasta, analiza efectuată de Culianu asupra dezbaterilor cristologice nu este ancorată într-un mod similar în istoria socială şi politică; el ne prezintă, în schimb, diversele controverse trinitare ca fiind generate de premise simple,

derivate logic dintr-o opoziţie binară de bază. Dar deşi prezentarea lui Culianu pune accentul mai mult pe factorii cognitivi decât pe cei sociologici, nu sunt scoşi din chestiune nici aceştia din urmă; vezi *The Tree of Gnosis*, p. 267, unde autorul spune: „... cum are loc interacţiunea sistemelor în istorie e cu totul altă poveste".

44. *The eliade Guide to World Religions* era numai cu numele al lui Eliade. Oricine este familiarizat atât cu lucrările lui Eliade, cât şi cu cele ale lui Culianu îşi poate da seama că textul îi aparţine integral lui Culianu. Nu se vorbeşte de „arhetipuri" sau de „hierofanii", nu sunt prezente nici „axis mundi" şi nici simbolismul centrului; cam tot ce subzistă din abordarea lui Eliade este aserţiunea de la început că religia nu poate fi explicată exclusiv în termeni de relaţii sociale. Altminteri, *The eliade Guide* reflectă preocuparea lui Culianu pentru sistem. Lucrul este valabil şi pentru *The Tree of Gnosis*, în care Culianu nici nu mai face vreo referinţă la discuţiile lui Eliade asupra dualismului (de pildă, la articolul său „Prolegomenon to religious Dualism: Dyads and Polarities", *The Quest*, pp. 127 – 175).

45. Conceptul de deformare critică în mod implicit premisa Progresului, pe care mulţi au asociat-o cu modelul darwinist al evoluţiei.

46. *The Tree of Gnosis*, p. 6, citind o opinie a lui, pe care Thompson o citează în *On Growth and Form*, p. 85 n.

47. On Growth and Form, p. 10.

48. The Tree of Gnosis, p. 19.

49. În ciuda acestui exemplu, clasificarea zoologică şi botanică au rămas filogenetice. Nomenclatura lui Linnaeus adoptă totuşi un model clădistic, în care organismele sunt grupate pe „calde", „ramuri" [<gr. *Klados*, „ramură"], în funcţie de poziţia lor într-un *Stammbaum* (deşi actualmente astfel de reconstrucţii ipotetice sunt numite mai des „cladograme"). Clădistica mai percepe încă similaritatea şi diferenţa în termenii unui strămoş comun.

Cu toate acestea, din supoziţii evoluţioniste de acest fel ia naştere modelul fenetic de clasificare, unde morfologia este non-darwiniană. Tendinţa actuală merge în direcţia aşa-numitei „fenetici numerice”, metodă care caută să pună în relaţie cu clasificarea o mare cantitate de informaţii; încorporând un mare număr de caracteristici anatomice, fenetica numerică aminteşte de morfologia mai cuprinzătoare a lui Ray, în ciuda faptului că i s-a conferit un grad considerabil de cuantificare. Ar putea exista înrudiri cu ceea ce avea în minte Culianu atunci când vorbea despre „o anumită cerinţă a interpretării sistemice: cerinţa *complexităţii*” (*The Tree of Gnosis*, p. 13): pentru istoric, o problemă o constituie accesul la un mare număr de variante istorice şi controlul asupra lor.

50. Vezi „A Historian’s Kit to the Fourth Dimension”, *Incognito* I, 2 (1990), pp. 113 – 129.

51. Acest flirt ştiinţific are o lungă traiectorie, de la Parmenide la Einstein; presupune că numerele sunt, în ultimă instanţă, mai „reale” decât obiectele naturale, deoarece geometria şi aritmetica ne învaţă adevăruri care depăşesc posibilităţile noastre de percepţie senzorială.

52. Apelând la aşa numitele „ştiinţe consistente” (*harder sciences*), Culianu rupea cu (de mult defuncta) abordare fenomenologică. Fenomenologii au îmbrăţişat drept axiomatică distincţia operată de Dilthey între ştiinţe naturale şi ştiinţe umane, cele din urmă impunând un ideal hermeneutic aproape empatic. Culianu era de acord cu presupunerea că religia este *sui generis*, în sensul că este produsul minţii şi nu poate fi redusă la un simplu codaj al relaţiilor sociale etc.; dar declara şi nevoia de a se desfiinţa prăpastia dintre disciplinele ştiinţifice şi cele umaniste. În căutarea unor antecedente la viziunea idealistă a lui Culianu asupra istoriei, opusă celei materialiste, ar trebui să se acorde atenţie unor zone ale istoriografiei italiene (Croce) şi, în măsură chiar mai mare, istoricilor şi filosofilor ştiinţei (Kuhn, Feyerabend).

53. Pentru preluarea de către Culianu a legendei lui Faust şi a „moralismului exhaustiv” al acesteia, vezi *Eros and Magic*... pp. 214 şi urm.

Ioan Petru Culianu. Efecte în zona metafizicii

Ştefan Afloroaei

1. Intenţia acestor pagini

Din câte mi-am dat seama, scrierile lui Culianu ating zona chestiunilor metafizice într-un mod mai puţin obişnuit. Pe de o parte, gândirea metafizică este pusă în legătură cu tradiţiile dualiste sau gnostice ale Occidentului şi cu nihilismul modern, cel care tinde să o nege definitiv. Cum ştim, ideea este mai veche, doar că acum ea este altfel pusă la lucru. Pe de altă parte, reflecţiile lui Culianu au aproape constant efecte metafizice, unele dintre ele de-a dreptul spectaculoase. Sunt efecte ce privesc atât discursul ca atare al metafizicii, cât şi discuţiile extinse asupra sorţii acestuia astăzi. Exact despre acest lucru doresc să vorbesc în continuare, fără a încerca să-l transform pe autorul *Arborelui gnozei* în ceea ce el sigur nu s-a dorit, adică un nou doctrinar în metafizică.

Folosesc totuşi în titlul acestui articol termenul „metafizică”. O fac din două motive, sper cât de cât suficiente.

Mai întâi, ţin cont de faptul că există un fel de cod modern al metafizicii, impus definitiv la începutul secolului al XVII-lea, prin autori ca Francesco Suárez, Rudolph Gockel sau René Descartes. Ei au vorbit despre o cvadruplă înfăţişare a metafizicii: *metaphysica generalis sive ontologia* şi *metaphysica specialis*, aceasta din urmă cu trei ramificaţii, teologia (ca teologie naturală sau, cum a fost numită mai târziu, teologie raţională), cosmologia şi psihologia (numită şi pneumatologie sau, în viziunea altora, egologie). Cea dintâi este văzută ca o cercetare a faptului de existenţă în genere. A doua, ca o descriere a constituţiei şi a legilor acestei lumi. Teologia, în una din versiunile ei moderne, a căutat argumente şi date cu

privire la existenţa lui Dumnezeu. Iar psihologia s-a voit atunci o cunoaştere cu privire la natura şi destinul sufletului omenesc1. Acest cod poate fi recunoscut în literatura filosofică europeană până târziu de tot, la Husserl şi Whitehead de exemplu. Chiar dacă a fost pus cu violenţă în discuţie, el încă este activ în limbajul nostru de astăzi. Cel care vorbeşte despre fenomenul existenţei, Rorty de pildă, indiferent în ce mod o face, încă simte nevoia unor referinţe la operaţiile minţii omeneşti, la posibilitatea discursului teologic şi la înţelesul fenomenului numit lume.

Al doilea motiv nu este deloc scolastic. Ioan Petru Culianu dezvoltă o reflecţie extrem de liberă, relaxată, fără complexe în faţa tradiţiei metafizicii. Nu se lasă confiscat de utopiile ei doctrinare, dar nici nu a ajuns să o dispreţuiască. Nu are motive să o considere un eşec definitiv al lumii moderne sau al celei europene. În fond, cum am putea noi şti când anume eşuăm cu totul în istorie şi când nu?

M-am tot întrebat dacă efectul metafizic al scrierilor lui Culianu poate fi pus în analogie cu alte încercări din ultimele două secole. Nu m-aş mira prea mult dacă ar vorbi cineva în cazul său despre un gen de ontologie a ideilor sau a fenomenului spiritual. E adevărat că jargonul filosofiei moderne pare nepotrivit în acest loc, însă uneori este inevitabil. Mi-am amintit atunci că în jurul lui 1800 câţiva autori au vorbit cu insistenţă despre cercetarea metafizică a ideilor. Ei au numit această cercetare „ideologie”. S-a remarcat printre ei îndeosebi contele Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754 – 1836), cel care va publica, între 1801 şi 1815, masiva scriere *Elements d’ideologie1*. Îşi propune să dea o explicaţie completă a originii şi combinării ideilor noastre. Cu această intenţie, el înţelege ideologia ca filosofie primă, adică o adevărată metafizică a ideilor. Adaugă la aceasta o gramatică a lor, spre a vedea modul în care sunt

exprimate, şi deopotrivă o logică, spre a cerceta combinarea lor cu înţeles. Este posibil însă ca preocupările ideologilor amintiţi să nu reprezinte astăzi decât o direcţie pur şi simplă abandonată.

Istoria posterioară a unei astfel de intenţii nu suportă uşor o simplă naraţiune. Amintesc aproape la întâmplare, pentru efectele lor în morfologia ideilor, pe Franz Brentano (*Psihologia din punct de vedere empiric*, 1874), Friedrich Nietzsche (*Genealogia moralei*, 1887), Edmund Husserl (*Cercetări logice*, 1900 – 1901) sau Alexius Meinong (*Cercetări asupra teoriei obiectului*, 1904). Mult mai târziu, discuţiile cu privire la configurarea şi recurenţa ideilor aveau să cunoască cele mai neaşteptate căi. De exemplu, Lévi-Strauss, Kuhn şi Feyerabend. Sau Eliade, cel din ultima parte a scrierii *Mitul eternei reîntoarceri*. Dar şi Edgar Morin sau Rudolf von Bitter Rucker, ultimul invocat, cu *Mind Tools* (1987), în epilogul cărţii *Arborele gnozei*. Voi mai reveni asupra acestor posibile analogii.

2. Cu privire la metafizică. Natura ei insidioasă

Spuneam mai sus că doresc să aduc în atenţie o chestiune care pentru mine îşi are toată însemnătatea ei. Urmăresc de o vreme discuţiile ce au loc cu privire la situaţia metafizicii în istoria pe care o trăim acum. Multe din ele pleacă de la ceea ce se întâmplă cu metafizica modernă sau cu cea europeană.

Am ajuns la convingerea, deocamdată, că timpul metafizicii nu a trecut în niciun fel. Pur şi simplu, el nu avea cum să treacă. Nu e vorba de faptul că diferiţi autori din chiar proximitatea noastră riscă ei înşişi noi perspective metafizice (Peter Strawson, Gilles Deleuze, Patrick Suppes, Jean-Luc Marion şi alţii). Nu mă refer nici la împrejurarea că în scrierile de intenţie hermeneutică se reface, de la o pagină la alta, o extinsă reflecţie asupra metafizicii (Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo, Manfred Riedel sau Richard Rorty). Ci observ că survin, aproape fatalmente, în gândirea fiecăruia dintre noi, anumite

supoziţii şi reprezentări de natură metafizică. Ele se fac prezente în felul unor termeni prealabili sau preliminări. Ne ghidează din ascuns fără ca noi să ne dăm seama de acest lucru. Apar asemeni unor date de limită, în sensul că dincoace de ele nu putem în niciun fel regresa. Indiferent cum le-am spune, credinţe (James), presupoziţii absolute (Collingwood), scheme conceptuale (Strawson), date prealabile (Gadamer), cadre mentale (Eliade), supoziţii (Suppes), evidenţe prime (Marion), ele nu pot fi în niciun fel ignorate. Susţin continuu ceea ce gândim şi imaginăm, până şi atunci când ne abatem mult de la logica noastră obişnuită. O fac într-adevăr inexact şi vag, asemeni unor dispoziţii abia sesizabile. S-a spus că locul lor îl constituie mai cu seamă limba folosită. Dar locuiesc deopotrivă logica pe care o exersăm, sau felul nostru de a folosi diferite semne şi simboluri. Se insinuează până la nivelul unor operaţii obscure sau al unor dispoziţii subliminale. De aici, trec uşor în conduita şi în practicile noastre, lucru observat de Rorty destul de bine.

Ce anume vreau să spun? Noi exersăm întotdeauna o anumită metafizică, facem uz de ea chiar şi atunci când ne pronunţăm clar împotriva ei. O solicităm în chip inevitabil, deşi suficient de liber. Gândim între anumite graniţe logice şi lingvistice – şi exact acestea îi asigură conţinutul. Uzăm de anumite credinţe, argumentăm într-un anumit fel, invocăm uşor unele evidenţe – şi tocmai astfel o facem continuu prezentă. Există autori destul de atenţi la acest fenomen mai ciudat. Unul din ei, din câte am sesizat, este Ioan Petru Culianu. De aceea voi vorbi în continuare despre felul în care el descrie spaţiul de joc al unor date care sunt, în ultimă instanţă, de natură metafizică.

Atitudinea lui Culianu faţă de metafizica europeană o găsim expusă în mai multe locuri, de obicei acolo unde are în vedere nihilismul modern.

Fenomenul numit nihilism irumpe cu toată forţa sa în epoca romantică3. Nietzsche clarifică aproape definitiv

raportul său cu metafizica occidentală: atâta vreme cât metafizica înseamnă recunoaştere a transcendenţei, nihilismul îi anunţă declinul total4. Ideea va fi reluată mai târziu de Martin Heidegger: „metafizica, adică, pentru Nietzsche, filosofia occidentală înţeleasă ca platonism, s-a sfârşit. Nietzsche îşi înţelege filosofia ca pe o mişcare antimetafizică, adică, pentru el, antiplatoniciană” (*Nietzsches Wort „Gott ist tot*”). Ceea ce s-a spus cu privire la transcendenţă, anume că a animat gândirea platoniciană şi creştină până la un moment dat, devine valabil şi pentru metafizică. Aşadar, ea „şi-a pierdut eficienţa; a încetat să mai fie o sursă de energie vitală şi de creativitate”. Cu alte cuvinte, istoria noastră ar fi intrat într-o epocă mai curând antimetafizică. „Nihilismul modern se caracterizează tocmai prin trăsătura sa antimetafizică: sfera valorilor (metasistemul) este totalmente negată în favoarea lumii acesteia (sistemul), dar asta înseamnă că metasistemul care garanta sensul sistemului a încetat să mai funcţioneze şi că sistemul este de acum înainte lipsit de orice valoare – este o *Befreiung in das Nichts*, o eliberare în neant care înlocuieşte transcendenţa” (1990, 310). În *Arborele gnozei* (355 – 7), ideea este reluată aproape întocmai, considerându-se că nihilismul modern este prin definiţie antimetafizic, orice formă a transcendenţei fiind pentru el falsă.

Culianu observă că există o variantă de nihilism proprie chiar învăţăturilor gnostice. Însă este vorba de un nihilism metafizic, deşi absolut radical. Este „nihilismul metafizic cel mai puternic pe care-l va fi cunoscut vreodată istoria ideilor occidentale”. Gnozele nu resping oricum ideea de transcendentă. Înainte de toate ele afirmă existenta unei transcendente adevărate, pure, şi fac acest lucru printr-un gen de afirmaţie extremă. Ceea ce neagă reprezintă de fapt, din perspectivă gnostică, o falsă transcendenţă, anume cea impusă printr-o interpretare comună a textului testamentar. Dar, lucru important, deşi

romantismul inaugurează un nihilism cu totul opus celui gnostic, el produce în continuare „mituri cu o structură foarte asemănătoare celei a miturilor gnostice” (1990, 163). La astfel de mituri se va referi Culianu în capitolul al XII-lea din *Gnozele dualiste ale Occidentului*, şi nu doar aici.

Ce doresc să spun în definitiv? Aşa cum există un mod de prezenţă a gnozei în chiar gândirea filosofică sau ştiinţifică a timpurilor moderne, de exemplu în existenţialism (1990, 335) şi în programul ştiinţific al lui Helmholz (1990, 338), la fel există forme noi de reactivare a metafizicii în această epocă „antimetafizică”. Deseori, metafizica este respinsă în discursuri care într-o privinţă se dovedesc ele însele metafizice, cum se întâmplă la Carnap, Derrida sau Rorty. La o lectură mai atentă, mulţi autori apar în felul unor metafizicieni deghizaţi, aşa cum s-a spus despre Monod (1990, 336). Culianu nu-şi propriune în niciun fel să respingă metafizica. De fapt, opera sa nu este una de critică ideologică sau de respingere, ci mai curând de înţelegere. Raportul său cu ceea ce explorează este cât se poate de liber. Uneori, îţi lasă impresia că în timp ce analizează gnozele sugerează el însuşi o posibilă gnoză a modului nostru de a gândi. La fel şi în ceea ce priveşte metafizica: în paginile sale ea se face prezentă sub chipuri noi, mai libere şi mai laxe, chiar excentrice, exact atunci când te aştepţi mai puţin.

În privinţa resurselor metafizicii, am putea prelua complet argumentele lui Culianu referitoare la gnoze. Ca sistem de idei, metafizica are tendinţa de a merge la capăt, adică de a continua până la epuizarea posibilităţilor sale logice. Felul în care ea se produce nu are limite din acest punct de vedere. Ea dispune de un mecanism generator ce o deschide către noi şi noi forme de posibilitate. Jocul combinaţiilor ei poate continua oricât. E adevărat, nu vom întâlni oriunde orice fel de reflecţie metafizică. Dar ea continuă să se reproducă şi după ce i se anunţă un sfârşit

sau altul. Pare destul de perfidă în această privinţă, ea ştie perfect să-şi pună în scenă propria sa moarte şi să reapară apoi pe nesimţite cu o nouă forţă. Natura ei insidioasă poate fi verificată încă din paginile vechilor sceptici. Cum sugerează Culianu, metafizica este şi ea de natură fractală, adică tinde să producă la infinit forme şi soluţii. O face, evident, urmând anumite reguli de generare. Ea poate fi explicată – atât în privinţa maşinăriei care o reproduce, cât şi în cea a duratei – asemeni ştiinţelor sau asemeni fenomenului religios. Nu vom putea înţelege metafizica modernă dacă nu o cuprindem, cu formele sale istorice, în chiar morfologia ei dinamică.

În fond, orice sfârşit al metafizicii reprezintă un mod în care ea îşi învinge noile sale limite. Metafizica nu şi-a legat niciodată destinul ei de un anumit înţeles al transcendenţei. De aceea, istoria ei, ca şi cea a gnozelor, încă nu poate fi complet scrisă.

Nihilismul modern neagă într-adevăr metafizica, însă doar în ceea ce priveşte o anumită pretenţie a ei. Cum spune Culianu, el „constă în negarea metasistemului care întemeia valorile sistemului lumii, lăsându-l pe acesta lipsit de valoare *absolută*”. O face întrucât nu poate să mai asume ideea de principiu creator, indiferent că ar fi vorba de unul singur sau de mai multe. El neagă, în fond, forma pură şi abstractă a transcendenţei, vidul ei sublim. Nihilismul modern creşte din aceeaşi rădăcină ca şi ştiinţele moderne. Principiul acestora din urmă ne spune că ele nu au cum să accepte existenţa unor cauze extranaturale (Helmholz).

— O definiţie negativă şi antimetafizică. Doar că, repet, până şi aceasta este o formă sub care metafizica îşi continuă drumul. În cazul lui Helmholz, câtă vreme încă vorbeşte despre „cauză”, „natură”, „existenţă”, „materie” şi altele asemănătoare, el continuă să uzeze de metafizică. E adevărat, o altfel de metafizică decât cea cunoscută lui Nietzsche. Pretenţiile ei absolute de atunci par să fi rămas

cu totul în urmă, dacă nu cumva o astfel de credinţă înseamnă deja o nouă utopie. Iar cât priveşte transcendenţa ca atare, nimeni nu mai ştie acum ce vrea să spună acest cuvânt.

3. Noua întrebare priveşte spaţiul de joc al unor idei şi credinţe

Oricine poate sesiza faptul că ideile noastre cunosc o anumită recurenţă, chiar un gen de continuitate în timp. Ele pot intra astfel în jocul unor adevărate tradiţii (1991, 238). Acest lucru necesită sigur o înţelegere specială a lor. Până şi discontinuitatea lor radicală, dacă există, impune această înţelegere. Căci tot ce apare în forma unei rupturi decisive nu poate fi clarificat decât în relaţie cu ceea ce rezistă timpului.

Culianu se referă înainte de toate la ceea ce reprezintă obiectul cercetărilor sale din 1972 şi până când a fost asasinat, 21 mai 1991. Este vorba, în mare, de idei religioase, gnoze şi dualisme, practici magice şi experienţe ale extazului. Consecinţele acestor cercetări vor privi însă întotdeauna metafizica şi ştiinţele moderne.

Întrebarea ce tot revine în ultimele sale scrieri nu are în vedere originea ideilor, sursa lor sensibilă ori de altă natură. Ci mai curând modul în care ele se reproduc, felul combinării şi recombinării lor. Importă înainte de toate spaţiul logic de joc al unor idei sau cunoştinţe. Recunoşti uşor acest lucru, de exemplu, în paginile din „Cuvântul înainte" şi „Introducere" la *Arborele gnozei*5. Ca să ajungă la această nouă manieră de a pune întrebarea, Culianu dezavuează în prealabil datele unor mai vechi explicaţii. Este vorba, mai întâi, de supoziţia ca atare a originii (1990, 150). La fel, invocarea unor „complexe" (Freud), a unui „inconştient colectiv" (Jung) sau chiar a unui „model exemplar" (Eliade). Nu mai puţin, ideea unor „presupoziţii culturale", de adâncime, ce ar compune „filtrul hermeneutic" al unei epoci. Sau ideea unui scenariu al cunoaşterii (scenă, culise, fundal, fire sau sfori invizibile,

Marele Regizor din spatele scenei, actorul din faţă, spectatorul mut din umbra sălii etc.), la care altă dată consimţise totuşi (1984, 35). În urmă va fi lăsată şi metafora fluviului, cea care a valorat pentru moderni ca o indicaţie de metodă în cercetarea ideilor. Ea ne spune că întotdeauna trebuie identificate sursa unor cunoştinţe, drumul lor, matca ce le adună pe toate, ca apoi să se ajungă la un catalog al diverselor ştiinţe şi doctrine. Această metaforă se leagă într-un fel de supoziţia originii (1991, 40 – 43; 1992, 18). Unele din datele amintite încă mai sunt acceptate de către Culianu, în scrierea *Eros şi magie în Renaştere*. *1984**, chiar dacă parţial.

Ne dăm seama că scenariul pe care Culianu l-a pus în discuţie subîntinde o întreagă metafizică. Este vorba de metafizica – şi deopotrivă mitul – datului originar, sau, cum i s-a mai spus, metafizica dedublării totale a lumii. Dar nu voi urmări aici soarta ei particulară în diferite scrieri ale lui Culianu. Ci prefer să am în vedere mai curând consecinţele pe care interpretările sale târzii, îndeosebi din *Arborele gnozei*, le pot avea asupra discuţiilor de astăzi ce au în atenţie gândirea metafizică.

4. Modelul de procesare a ideilor

Aşadar, care este în ultimă instanţă modul de producere a unor idei sau a unor cunoştinţe? întrebarea pare să se refere doar la un proces de natură cognitivă, dar vom vedea că lucrurile nu stau întocmai. Cât priveşte termenul „idee”, acesta va fi luat într-un sens destul de larg, el putând să numească deopotrivă o reprezentare, o percepţie sau chiar o imagine.

Vorbind despre gnoze şi dualisme, Culianu nu are în vedere neapărat anumite doctrine sau învăţături. Ci le va privi mai degrabă ca moduri de a produce credinţe, mituri şi idei. Sau ca mecanisme ce pun în mişcare anumite idei („dualismul nu este pur şi simplu o doctrină ce se poate moşteni, ci un proces de gândire care, o dată pus în mişcare, produce de la sine o infinitate de variante perfect

previzibile, plecând de la o simplă analiză logică”; 1990, 32). Ele pot uşor să-ţi apară în felul unor adevărate fabrici care prelucrează la nesfârşit o materie de ordin mental. Sau, cu o imagine a timpului de acum, asemeni unor computere care procesează totul doar pe baza câtorva reguli simple. Nu uit faptul că şi inconştientul a fost imaginat, de către Deleuze şi Guattari, ca o uzină destul de bizară.

Una din explicaţiile felului în care se produc şi se transmit ideile noastre se află în „Introducere” la *Călătorii în lumea de dincolo*. Întotdeauna avem de-a face cu anumite experienţe ale minţii omeneşti, cum sunt cele religioase. Experienţele anterioare „par să fie convergente şi să influenţeze profund ceea ce considerăm a fi o experienţă nouă, proaspătă” (1991, 40). Aşa se face că rezultatul final poate să fie foarte apropiat de ceea ce există deja într-o comunitate: texte, idei, credinţe etc. Unii au căutat să explice acest lucru invocând ideea ciclurilor istorice. Alţii, precum Freud, vorbesc de existenţa unor complexe ce ar determina aceste rezultate asemănătoare. Jung pune în joc ideea inconştientului colectiv şi a unor arhetipuri comune. Eliade, pe cea a unor modele exemplare care se sustrag timpului. Mulţi istorici cred că de fapt transmiterea ideilor se bazează pe existenţa unor texte, fie şi necunoscute celui în cauză. Or, Culianu preferă o explicaţie mult mai simplă: „oamenii gândesc, şi dacă au un model (*pattern*) pentru gândirea lor, ei dau naştere la idei predictibile dintru început”. Revine imediat cu o nouă clarificare, vorbind despre „intertextualitate”, „un fenomen mental/care/se referă la «texte» uneori scrise dar, cel mai adesea, nescrise” (1991, 41). Aşadar, nu e în joc simpla transmitere a unor idei, a unui corp de idei. Expresia la care se opreşte în cele din urmă este „transmitere cognitivă” 7. Aceasta presupune un set de propoziţii elementare şi câteva principii simple după care totul este pus în mişcare. Odată cu regândirea vechilor credinţe, au

loc „scăpări ale memoriei, eliminări şi inovaţii continue” (1991, 42). Cum vedem, totul apare în forma unui program ce-ţi lasă posibilitatea să recunoşti regulile în funcţie de care se combină diferite credinţe, mituri şi idei. Ideea de *pattern* al gândirii se păstrează – şi tocmai acest lucru urmează a fi explorat în continuare.

Dispun oare şi ideile metafizice, asemeni gnozelor, de un program care să asigure procesarea lor? Există cu privire la evoluţia lor şi la tradiţiile mari care străbat istoria noastră, inaugurată în Grecia antică, un model explicativ? Sugestii în acest sens pot fi oricând aflate în paginile lui Culianu. Mai întâi însă ar trebui să revedem, chiar şi în grabă, câteva din datele ce compun modelul generativ pe care îl descrie.

5. Setul de reguli.

Despre propoziţiile elementare ale metafizicii

Revenind la explicaţia sa, Culianu face o precizare decisivă pentru chestiunea în discuţie. „Cu alte cuvinte, ipoteza cognitivă asumată a acestei cărţi constă în aceea că un simplu set de reguli ar genera rezultate similare în minţile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită. Aceste reguli pot fi, de exemplu: «Există o altă lume; lumea cealaltă este localizată în cer; există un trup şi un suflet; trupul moare şi sufletul se duce pe lumea cealaltă» şi aşa mai departe. Aproape toate tradiţiile individuale, prezentate în detaliu în capitolele următoare, se bazează pe astfel de seturi de reguli şi acestea sunt mai mult sau mai puţin similare” (1991, 41). Situaţia nu este valabilă doar pentru anumite tradiţii mitice sau religioase.

Gnosticul, de exemplu, află regulile iniţiale în textul testamentar, cu enunţurile sale cele mai simple. Se va opri, de preferinţă, la cartea Genezei, supunând-o unui tratament cu totul aparte, aproape de felul celui alchimic (1990, cap. XI; 1992, cap. X). Secvenţele biblice sunt reluate sub alte şi alte evidenţe ale lor8. Dar recunoşti de fiecare dată câteva propoziţii elementare, simple: la

început este prezent Dumnezeu; el se află în faţa apelor primordiale şi a întunericului; Dumnezeu creează cerul şi pământul; omul este creat din lut şi animat cu suflul vieţii etc. Ele revin în cele mai neaşteptate versiuni ale interpretării gnostice. Recurenţa lor le transformă în reguli. Exact ele oferă solul comun de la care pleacă cele mai diferite interpretări. De fapt, aceste propoziţii conţin termenii primitivi ai naraţiunii („început”, „Dumnezeu”, „tohu-wa-bohu”, „creaţie” etc.) şi o sintaxă minimală a lor. Cum spuneam, recurenţa le acordă titlul de reguli. Sau cel de premise, postulate „care formează un număr potenţial infinit de opţiuni, combinări şi redistribuiri de secvenţe” (1990, 84) 9. Sunt propoziţii simple cu privire la existenţă, zei, lume, om, suflet etc. Am putea crede că reprezintă de fapt un gen de asumpţii ontologice, care nu pot lipsi nici unui gen de naraţiune.

Tradiţia metafizică, aşa cum este platonismul, pare aptă să verifice acest lucru (1991, 42). De pildă, Plutarh din Cheroneea (cca. 50 – 120 p. C.), un platonician târziu, acceptă datele primite prin texte sau în forma unor credinţe orale, ca apoi să le interpreteze cu abateri destul de curajoase. Mai târziu, neoplatonicienii vin cu „o nouă reinterpretare în direcţia unui interes acut pentru misticism”. Există şi aici „seturi foarte precise de reguli pentru a descrie structura altor lumi şi pe locuitorii acestora, precum şi modul în care sufletul uman poate accede la aceste lumi”. Un lucru asemănător ar putea fi sesizat şi în legătură cu tradiţia carteziană, ea având cumva o valoare testamentară pentru întreaga modernitate europeană.

Aşadar, există întotdeauna ceva ce urmează a fi interpretat: imagini, mituri, idei, semne etc. Această materie – reluată în forma unor propoziţii simple – anunţă în chip primar însăşi lumea noastră. Uneori credem că o descoperim în sensurile ei iniţiale, subînţelese. Alteori socotim că doar o traduce sau o reprezintă. Şi într-un caz

şi în celălalt ea se substituie lumii ca atare şi ne obligă să revenim continuu asupra ei.

În discuţiile actuale asupra metafizicii se insistă mult asupra unor astfel de propoziţii elementare. Sunt ele într-adevăr cele mai simple propoziţii cu privire la existenţă, lume, suflet, timp şi celelalte? Nu cumva exprimă un fel de supoziţii minimale – cum ar fi supoziţia existenţei, sau cea a alterităţii, cea a dualităţii etc. – după care funcţionează însăşi mintea omenească? Sunt ele arbitrare, contingente, sau dimpotrivă ar putea fi justificate prin constituţia omului, eventual prin situarea sa în lume? Cum ar putea fi ele traduse în limbajul conceptual de astăzi?

Toate aceste chestiuni ar cere desigur o discuţie aparte, însă nu am în vedere acest lucru aici. Doar observ că setul de reguli ascunde întotdeauna o metafizică vagă sau difuză, neconceptuală. Tocmai aceasta pare să fie inevitabilă oricărei tradiţii culturale şi oricărui demers al minţii omeneşti.

Înţelese cum se cuvine, propoziţiile elementare nu postulează de fapt nimic. Ele numesc pur şi simplu anumite evidenţe. Pot fi în joc evidenţe slabe, simple sau precare, evidenţe ale credinţei, dar ele rămân singurele de la care gândirea poate să plece. Sau primele evidenţe la îndemână, singurele pe care poţi într-adevăr conta. În lipsa altora, mintea noastră le va pune la lucru pe cele existente. Este ca şi cum ţi-ai aproxima drumul prin pădure folosind câteva repere minimale: urme vechi, sursa unei lumini, cursul unui râu, semnele slabe ale punctelor cardinale etc. Nu poţi deduce de aici că ele sunt pur convenţionale. Sau că sunt doar provizorii. Nici nu vei putea spune că sunt simple presupuneri, date pur imaginare ale minţii noastre. Nicidecum aşa ceva. Exemplul pe care l-am dat, cu felul în care ne căutăm adesea drumul într-o pădure, nu este întâmplător. Acele repere minimale de care ne servim nu sunt nici simplu convenţionale, nici doar presupuneri. Ele sunt deopotrivă convenite şi reale. E posibil ca unele

dintre ele să se dovedească în timp hotărâtoare şi atunci evidenţa lor să o depăşească pe cea a unor principii indubitabile.

6. Prezenţa unor atitudini de fond

Ce se întâmplă însă cu aceste seturi de afirmaţii elementare? înainte de toate, ele suportă un mod aparte în care vor fi reluate şi interpretate. În cazul gnosticului, de pildă, este vorba de o gândire dualistă, ce situează, mai mult sau mai puţin evident, două principii în opoziţie. „Mecanismul de generare a unei mari părţi din scrierile gnostice se explică prin aplicarea constantă a acestei reguli primare la o cosmogonie şi o antropogonie iudaice preexistente, exprimate în cartea Genezei” (1990, 160). Principiul dualismului se conservă cu destulă forţă în timp, pentru o întreagă istorie a acestei tradiţii.

Important însă este faptul că seturile de reguli sunt asemănătoare între ele (1991, 41). Analogia lor ar putea fi explicată prin aceea că ele traduc atitudini omeneşti de bază. Sau operaţii elementare ale minţii.

Eventual tendinţe, dispoziţii elementare, cum este tendinţa „de a turna fiecare nouă experienţă în vechi tipare expresive”. Sau cea de sinteză mentală a unor experienţe precedente, odată cu prelucrarea experienţelor noi. La fel, am putea vorbi şi despre nevoia omului de a folosi mereu un model, un *pattern*. Acest model ar putea să fie unul şi acelaşi sau să fie doar analog altor modele.

Despre o astfel de atitudine aflăm vorbindu-se atunci când gnosticismul este înfăţişat ca o contra-cultură. „În contextul cultural al epocii, gnosticismul face figură aparte. Dacă este considerat ca un fenomen relativ unitar, este din pricina *atitudinii sale de fond*, revoluţionară în raport cu doctrinele şi religiile cele mai importante ale epocii – platonism, iudaism, creştinism. În contrast cu doctrinele amintite, gnosticismul neagă bunătatea Creatorului, inteligenţa ecosistemică ce ordonează universul vizibil” (1990, 17). Negând principiul antropic, el

îi va opune constant două propoziţii simple: „omul a fost creat împotriva lumii” şi „omul este superior creatorilor săi”. Ambele se originează în aceeaşi atitudine iniţială rebelă, de insurgenţă.

Te poţi gândi acum că metafizica – în evoluţia ei modernă – a făcut vizibile câteva atitudini de fond. Una dintre ele este cea analitică, bine semnaiată şi descrisă de Kant. Gânditorul german, cum ştim, preferă să folosească termenul „critică”. O alta va fi numită „principiul subiectivităţii” sau „principiul gândirii libere”. La aceasta se referă deseori Hegel în prelegerile sale de istoria filosofiei ţinute la Berlin între 1818 şi 183 în Dar cel mai mult avea să provoace mintea interpreţilor de astăzi fenomenul istoric numit nihilism. Văzut ca o atitudine profundă, nihilismul este înscris – cum spune Nietzsche – în chiar destinul metafizicii europene. El suportă oricând o anumită analogie cu atitudinea de fond proprie tradiţiei gnostice.

7. Genul de exegeză sau de interpretare

Ceea ce se realizează este de fapt o exegeză – sau o interpretare, dacă acceptăm suprapunerea parţială a înţelesului celor doi termeni. Culianu îi va spune în mai multe feluri: „exegeză dualistă”, „hermeneutică revoluţionară” sau „liberă”, „exegeză inversă” sau „exegeză gnostică” (1990, V. 15 – 17), „tentativă de interpretare (1991, 40) u. Ea răstoarnă pur şi simplu interpretarea tradiţională a VT: Dumnezeul veterotestamentar este demonizat, Legea apare ca diabolică, Şarpele va fi identificat cu înţelepciunea (Sophia) sau chiar cu Mântuitorul, Cain este văzut ca reprezentantul transcendenţei bune, Iuda „ar fi fost singurul dintre apostoli care a cunoscut adevărul şi a îndeplinit misterul trădării”, sodomiţii ar fi fost Cei Drepţi din „rasa neclintită” a lui Seth şi aşa mai departe (V. 14 – 16). Această regulă este susceptibilă „de un număr teoretic infinit de aplicaţii şi rearanjări ale elementelor singulare

(personaje, teme, motive) în cadrul său" (1990, 158). Prin aplicarea ei – liberă şi mereu reluată – se naşte Sistemul Interpretării în dimensiunea sa reală. Voi reveni însă asupra acestui din urmă lucru.

Ideea că avem de-a face cu o interpretare o aflăm şi atunci când Culianu vorbeşte despre fenomenul transmiterii cognitive. Acesta s-ar explica prin tendinţa mentală „de a turna fiecare nouă experienţă în vechi tipare expresive". Or, tendinţa mentală în joc reprezintă o „tentativă de interpretare", aşa cum ceea ce ne amintim din vise este de fapt rezultatul unei interpretări „bazate pe elemente cunoscute, vise trecute, presupuneri, temeri şi speranţe" (1991, 39 – 40). În *Arborele gnozei*, fenomenele culturale sunt discutate mai ales în termeni de „sistem", „joc al minţii" şi „transformare". Ultimul termen devine acum el însuşi un sinonim al interpretării.

Cum am văzut, propoziţiile elementare traduc în chipul cel mai simplu materia unei tradiţii. Însă ele vor fi reluate sub forma unor opoziţii sau alternative. De fapt, sunt activate mai ales acele posibilităţi logice ce rezultă prin opţiuni binare. De exemplu, proporţia „lumea este creată" va cunoaşte în exegeza gnostică o bifurcaţie inevitabilă. Pentru a înţelege ceea ce se întâmplă în această lume, se pleacă de la o alternativă simplă: ea este creată de o singură putere sau este creată de două puteri divine. Consecinţele vin de la sine. „Sau Răul provine din Bine şi atunci Binele nu-i chiar bun, iar Răul nu-i chiar rău; sau Binele şi Răul sunt despărţite, Binele-i bun, Răul – rău. În acest punct, pătratul îşi putea face apariţia, pentru a stabili că există de asemenea lucruri bune *şi* rele în acelaşi timp, lucruri mai mult bune decât rele sau lucruri mai mult rele decât bune" (1990, 301). Sunt recunoscute astfel mai multe serii de alternative. Exact acestea ajung să fie supuse opţiunii interpretului. Ele vor intra atunci în nenumărate combinaţii, vor prolifera enormfie sub forma unui arbore, fie a unei construcţii labirintice neîncheiate.

Nu ştiu dacă Borges a inspirat în vreun fel scenariul ori imaginile pe care le descrie Culianu, dar acestea te pot duce uşor cu gândul la câteva din paginile scriitorului argentinian.

O astfel de exegeză, inversă ori gnostică, nu dispare odată cu istoria cunoscută a unor dualisme. Dimpotrivă, ea continuă să se reproducă dincolo de aceasta, cum s-a întâmplat în gândirea romantică sau chiar şi mai târziu. Activă fiind în continuare, va genera mituri asemănătoare celor gnostice până şi în ştiinţele ultimului secol.

8. Sistemul Interpretării. De la gnoze la metafizică

Datele deja amintite – atitudinea dualistă, exegeza inversă şi parcurgerea unor alternative – asigură principiul de generare a dualismelor (1990, III.6). O dată pus în funcţiune, are loc procesul de interpretare: se oferă soluţii, se descriu variante noi, se nasc înţelesuri neaşteptate. După ce acest proces a început, nimic nu-l mai poate opri. În definitiv, orice sumă de propoziţii elementare suportă nenumărate interpretări. Nu intră în discuţie acum adevărul sau falsitatea lor, nici efectele ciudate pe care le pot avea în timp. Ceea ce contează înainte de toate este doar spaţiul lor de toleranţă logică, şi exact acesta va fi într-un fel fără limite. A-l descrie înseamnă a numi pentru început variantele interpretative extreme, de limită, între care îşi pot face loc multe altele. Sau a urmări un şir neîntrerupt de alternative, fiecare generând altele noi, ca în cunoscuta imagine a grădinii în care potecile se tot bifurcă.

Fiecare secvenţă biblică, de exemplu, conţine în sine nenumărate posibilităţi de interpretare. Ea rezistă la „un număr practic nelimitat de combinaţii posibile”. Iar tradiţiile se creează „atunci când mai multe texte utilizează secvenţe identice” (1990, 162 – 163). Invariabile rămân însă atitudinea dualistă şi procedeul exegezei inverse. Odată cu acestea, sistemul se pune în mişcare. Iar mişcarea sistemului nu pare să cunoască limite teoretice;

practic însă, „jocul combinărilor tinde să se continue până la epuizarea posibilităţilor, proces la care fiecare dintre curentele «dualismelor Occidentului» îşi va da contribuţia sa esenţială”. A spune că jocul combinatoriu tinde să-şi epuizeze posibilităţile sale nu înseamnă a face vreo referinţă precisă de ordin istoric. Probabil că în felul acesta ar trebui să înţelegem spusa lui Hegel că odată cu filosofia sa întreaga filosofie occidentală se desăvârşeşte, îşi atinge adevăratele sale limite. Nu este vorba în această afirmaţie de vreun orgoliu nemăsurat, sau de o ciudată naivitate. Ci mai curând de sesizarea unei tendinţe înscrise în chiar logica sistemului. Hegel a resimţit în felul său că modul în care s-a făcut metafizică de la Platon şi până în epoca modernă tinde să-şi epuizeze toate resursele.

Dacă posibilităţile de interpretare sunt logic nelimitate, realizarea lor cunoaşte întotdeauna limite. Înainte de toate, ea nu poate fi decât diacronă, deci parţială. Apoi, „există o corelaţie puternică între structura socio-intelectuală a grupurilor şi doctrina profesată de fiecare dintre ele; componentele istorice, sociale şi existenţiale joacă un rol activ în adoptarea unei virtualităţi logice a unui mit, indiferent că ea fusese ori nu exploatată în prealabil” (1990, 165). Importantă este şi relaţia unei doctrine cu puterea şi cu formele de autoritate (1983, 253; 1991, 42). Sau chiar implicarea existenţială a interpretului, faptul că el poate să asume o teorie în felul unei adevărate soteriologii12. Astfel de limite nu vor putea fi în niciun fel ignorate de interpret.

Ceea ce susţine Culianu priveşte într-un fel şi soarta metafizicii, felul în care ea poate fi înţeleasă. Când Nietzsche vorbeşte despre metafizica europeană ca istorie a platonismului, el are în vedere unul şi acelaşi sistem de interpretare. Dincolo de diferenţele mari pe care timpul le rezervă, metafizica se naşte din aceleaşi (în) dispoziţii de fond. Nietzsche le invocă deja în mai multe locuri, de exemplu în *Amurgul idolilor*, secţiunea „Problema lui

Socrate”. Metafizica occidentală, prin „oamenii ei cei mai înţelepţi”, a valorizat negativ viaţa. A socotit că ea nu este bună de nimic. Cu această indispoziţie în faţa vieţii, „marii înţelepţi reprezintă sigur tipuri ale declinului”, „simptome ale decăderii”, instrumente ale disoluţiei unor culturi. Aşa au fost Socrate şi Platon în cazul vechii culturi greceşti. Întreaga metafizică de după Platon conservă acest *consensus sapientium*, anume că trebuie să te opui total vieţii şi lumii de aici. Trebuie să le opui acestora chipul imaculat al transcendenţei, forma ei pură şi siderală. Dacă aşa stau lucrurile, şi Nietzsche nu se îndoieşte de aceasta, atunci poţi judeca metafizica occidentală de la Platon la Schopenhauer în funcţie de raportul ei negativ cu viaţa. Toate versiunile mari pe care le-a cunoscut, cu Plotin şi Thoma, Descartes, Hegel şi mulţi alţii, n-au făcut decât să exprime aceeaşi atitudine negativă în faţa vieţii. Adică, acelaşi mod de interpretare. Codul interpretării nu s-a schimbat. Căci metafizica şi-a asumat continuu, în forma unor reguli invariabile, afirmarea necondiţionată a „raţiunii pure” şi combaterea hotărâtă a fenomenului vieţii. În alţi termeni, este vorba de un fel de docetism al filosofiei occidentale. Idiosincraziile metafizicii, puse continuu la lucru, anunţă chiar sistemul acesteia.

9. Date indecidabile

Survine însă aici un fenomen de o importanţă aparte – şi aerul metafizic în care stăruie ar putea fi resimţit de oricine. Este vorba de ceea ce, într-un fel sau altul, depăşeşte voinţa omenească. Exact acest lucru rămâne în multe privinţe indecidabil. Umbra insistentă a unui dincolo sau a unei forme căzute de transcendenţă devine astfel uşor sesizabilă. Ar fi aceasta o dovadă că, pentru Culianu, simţul celor metafizice este încă treaz. Nu e vorba de reziduuri sau datorii faţă de metafizica tradiţională. Ci mai degrabă de exerciţiul liber al gândirii, plecând de la ceea ce oferă însăşi morfologia unor tradiţii spirituale.

În paginile lui Culianu, acest din urmă fenomen

comportă mai multe înfăţişări, ca şi cum ar descrie o adevărată scară a celor indecidabile. Voinţa omenească este pusă în chestiune sub mai multe chipuri. De exemplu, când se afirmă ca voinţă de interpretare, ea are deja în faţă un spectru logic de posibilităţi. Acesta nu-i aparţine ei, ci aparţine sistemului, adică tradiţiei ca atare în dimensiunea sa logică. El nu poate fi stăpânit oricum: nu se poate opta când ai în faţă un număr nelimitat de posibilităţi. Cele mai multe dintre ele vor rămâne necunoscute sau imposibil de realizat în timp.

Văzut doar ca spectru logic, orice fenomen spiritual de felul gnozelor este o lume ideală. Această lume urmează alte reguli, una fiind cea numită *coincidenţia oppositorumn*. Diferenţa lor ar putea-o sugera destul de bine noile topologii şi teoria fractalilor, sau chiar morfodinamica (1992, 27); am în vedere, de exemplu, unitatea perfectă a sincroniei cu diacronia (1992, 38). În mintea noastră, lumea ideală poate să devină activă în felul unui principiu regulativ sau al unei limite. Recunoscându-le, interpretul simte uneori nevoia să urmeze în cercetările sale calea „tipurilor ideale”. Ne amintim că în *Psihanodia* au fost distinse cele două tipuri de ascensiune celestă, cel grec şi cel iudaic, într-un alt loc, din *Experienţe ale extazului*, este bine descris tipul iatromantului (1984*, 31). Cum lumea ideală deţine un număr infinit de dimensiuni, spaţiul ei propriu este spaţiul Hilbert. Ceea ce se realizează istoriceşte apare ca un fractal în acest spaţiu; viaţa noastră însăşi ar putea fi definită ca un fractal în spaţiul Hilbert (1990*, 15). Din ceea ce spune Culianu, poţi crede la un moment dat că sistemul, în dimensiunea sa logică, devine asemeni unui subiect impersonal. Sistemul îşi gândeşte, îşi produce *chiar el* personajele care-l descriu în timp, acele personaje care consideră că tocmai ele îl gândesc sau îl produc (1990*, 18). Le oferă acestora locul lor ca atare, posibilitatea ce urmează a fi realizată cu fiecare în parte. Cel care ar cunoaşte toate datele

sistemului ar putea să prevadă toate soluţiile sale posibile. Deşi istoriceşte survin succesiv şi lacunar, soluţiile vor fi prezente simultan14. Cum vedem, logica acestor obiecte ideale comportă un gen de diferenţă radicală. Vom reţine aici doar observaţia că în dimensiunea sa logică, orice teorie complet dezvoltată se suprapune perfect peste oricare alta. Diferitele sisteme – religia, metafizica, ştiinţa – ajung astfel să vorbească în fond despre acelaşi lucru (1992, 43, 380). Iar harta ce descrie lumea lor coincide cu harta minţii omeneşti când aceasta este văzută în toată amploarea datelor ei virtuale.

Dar aceeaşi voinţă de interpretare este afectată serios cu oricare din formele situării ei în lume. Apartenenţa la un grup (1990, 165), consimţirea la o doctrină sau ideologie, intersecţia cu instanţele autorităţii sau ale puterii (1992, 344/5), toate acestea iau forma unor graniţe reale15. Ele pot fi citite şi ca forme ale pasiunii, ale unor interacţiuni cu adevărat pasionale. Astfel se naşte istoria sensibilă, materia ei fiind dată, ca şi pentru Hegel, de pasiunile omeneşti. Doar că interacţiunea acestor sisteme – religios, metafizic, social – nu ne dezvăluie nicio cheie sau vreo formulă secretă (1992, 14). Economia sa, de o complexitate greu de imaginat, se păstrează în continuare ascunsă.

Destul de ciudată rămâne, în această privinţă, interacţiunea minţii omeneşti cu o tradiţie oarecare. „E prea simplu să spunem că miturile îl gândesc pe om. Mitul şi omul se gândesc fiecare pe sine însuşi. Foarte adesea, se regândesc unul pe celălalt” (1990, 165). În alte scrieri, Culianu riscă totuşi mai mult în această chestiune. De exemplu, în *Călătorii în lumea de dincolo* (1991, 43), aflăm că tradiţia se regândeşte – adică se reproduce – singură. O face în baza acelui set de reguli de care ea singură dispune. Cel care participă la o tradiţie va regândi anumite idei sau propoziţii elementare, dar urmând întotdeauna un model generativ. Altfel spus, ceva îi aparţine lui ca

persoană, altceva însă nu-i aparţine. Când este vorba de o regulă elementară, cum e cea a exegezei inverse, nu mai putem spune că rezultatul interpretării îi aparţine doar interpretului. La fel se întâmplă, cred, şi între graniţele unei gramatici, cum este cea în care domină categoria substantivului. Sau atunci când urmăm o logică deja impusă, precum cea a noncontradicţiei şi a terţului exclus. Prezenţa unui cod simbolic, de felul celui platonician, are sigur efecte asemănătoare. De aceea probabil Culianu spune că „fiecare individ gândeşte în cadrul unei tradiţii şi, ca urmare, este «gândit» de ea” (1991, 43). În astfel de cazuri, noi acceptăm inevitabil datele unei tradiţii, fapt ce explică rezistenţa neobişnuită a unor credinţe şi practici.

Consecinţele acestei situaţii, până şi în reflecţiile de intenţie metafizică, nu mai pot fi deloc lăsate la o parte. Una din ele ne spune că individul uman, luat ca atare, nu este singurul subiect al celor ce se petrec în istorie. Ca *subiectum*, el nu este niciodată singur. Am văzut deja că acest rol îl revendică deopotrivă şi sistemul, exact acel sistem care îşi anunţă logic toate posibilităţile de interpretare. De exemplu, sistemul religiei creştine (1990*, 18). Privindu-l pe acesta ca un joc al minţii (1992, 42, 379 – 380), constaţi că jucătorii sunt ei înşişi jucaţi de sistem. Eventual, dejucaţi şi chiar distruşi, atunci când jocul este câştigat prin exerciţiul puterii. O altă consecinţă ne cere să acceptăm că, într-un fel, totul este gândit, totul este experimentat, iar ceea ce este experimentat „are un efect asupra a ceea ce este gândit” (1991, 43). În ultimă instanţă, suntem nevoiţi să recunoaştem că rădăcinile felului nostru de a gândi sunt mult mai adânci. Culianu vorbeşte despre existenţa unor „rădăcini obscure, mergând până în era paleolitică şi poate chiar mai în urmă, către începuturile perioadei lui *homo sapiens*”. împărtăşim cu timpurile imemoriale anumite credinţe, mai precis un anumit mod de a crede. Există destule analogii între logica miturilor vechi şi cea a miturilor noastre de astăzi. La fel,

există analogii „între miturile unor arii geografice distincte, ca rezultat al identităţii structurale de bază a operaţiilor efectuate de mintea omenească în orice loc”. Concluzia lui Culianu pare să nu fie atinsă de îndoială: „În faţa unor fapte similare, mintea omenească va produce întotdeauna rezultate similare” (1992, 24). Ideea va fi reluată în alte locuri16, şi ea este aptă să redeschidă astăzi procesul eului transcendental. Oare acesta a numit doar o simplă ficţiune în metafizica de la Descartes la Husserl?

10. Translaţii posibile ale interpretării

Ceea ce descrie Culianu poate fi, într-o anumită privinţă, uşor abreviat. Este vorba de înţelegerea unor fenomene spirituale, de felul gnozelor, care dezvoltă adevărate tradiţii. Morfologia lor ar putea să ne reţină cu câteva date: o sumă de propoziţii elementare, o atitudine de bază, un anumit tip de exegeză şi parcurgerea completă a unor alternative. În cazul gnozelor, setul de reguli este cel din cartea Genezei, atitudinea de bază o asigură principiul dualist, interpretul urmează exegeza inversă şi parcurge şirul lung de opoziţii binare. Toate aceste operaţii fac parte dintr-un proces generativ sau de interpretare.

Lucru foarte important, operaţiile amintite se pot aplica şi altor materii decât cea vetero-testamentară. Ele pot să privească deopotrivă materia literară, cea onirică, experienţele extatice şi şamanismul, naraţiunea istorică şi cea filosofică, sau chiar datele ştiinţifice actuale (1991, 39 – 42, 240). Culianu a verificat în parte acest lucru, pe exemplul religiei creştine, sau pe cel al literaturii şi metafizicii moderne. Căci toate sunt văzute, în cele din urmă, asemeni unor jocuri ale minţii. „Aceleaşi probleme pe care le-au înfruntat mitologiile dualiste din vechime aveau să le înfrunte mai târziu filosofia clasică germană şi ştiinţa modernă” (1992, 380). Ca jocuri ale minţii, ele descoperă mecanisme similare, cum este de exemplu principiul binar. Faptul se explică prin aceea că modul de operare al minţii omeneşti este aproximativ acelaşi în toate

experienţele noastre fundamentale. Iar în timp, el nu a suportat schimbări esenţiale. Supoziţia lui Culianu este seducătoare în acest punct: „sistemele care au fost îndeajuns rulate în timp vor avea tendinţa să se suprapună, nu numai în formă ci şi în substanţa lor”. Ele explorează cam aceleaşi teritorii şi o fac într-un mod asemănător.

Urmează din cele spuse că între experienţa religioasă şi cea metafizică, de pildă, nu există niciodată rupturi totale. Conflictele care au intervenit în interiorul lor sau între ele şi-au avut provenienţa mai curând în zona puterii17. Dincolo însă de aceste conflicte, codurile lor rămân asemănătoare. Ca obiecte ideale, deci ca sisteme suficient dezvoltate, ele ar putea pur şi simplu să coincidă. Poţi crede atunci din nou că ele vorbesc despre unul şi acelaşi lucru: în acest din urmă caz, ele vorbesc despre un mod perfect analog de transformări. Culianu scrie la un moment dat că filosofia şi ştiinţele ar putea fi văzute ca transformări ale religiei. Cu adevărat real în această situaţie ar fi tocmai codul după care au loc cele mai neaşteptate transformări ale lor.

A

11. În concluzie, din nou despre metafizică

Am semnalat, cu fiecare fragment în parte, câteva din efectele pe care interpretarea propusă de Culianu le are în zona discuţiilor metafizice de astăzi. Voi adăuga la acestea acum doar o singură menţiune.

Spuneam în alt loc, mai sus, că poţi recunoaşte în paginile lui Culianu o anumită intenţie metafizică a gândirii sale. Dacă acceptăm totuşi acest cuvânt, „metafizică”, îl vom lua aici fără niciuna din pretenţiile sale clasice. El nu mai promite neapărat o nouă viziune asupra existenţei, cum s-a tot spus altă dată. Deşi, să recunoaştem deschis acest fapt, există cărţi, oameni şi întâmplări care pot la un moment dat să modifice profund modul nostru de a gândi şi de a vedea lucrurile. Ne obligă pur şi simplu să înţelegem altfel datele prime ale situaţiei noastre, termenii

de la care plecăm şi la care noi revenim întotdeauna. Culianu are în vedere, aproape constant, modul în care se refac acele configuraţii de idei şi credinţe ce compun adevărate tradiţii spirituale. La intersecţia acestor configuraţii simbolice se constituie însăşi lumea noastră, cea pe care o socotim întru totul reală. În consecinţă, el face consideraţii extrem de importante cu privire la ceea ce numim lume reală şi lume ideală, lume alternativă, istorie şi liber arbitru. Exact în spaţiul unor astfel de reflecţii se manifestă intenţia metafizică a scrierilor sale. În „Cuvântul înainte” la ediţia americană a scrierii *Călătorii în lumea de dincolo*, Lawrence E. Sullivan observă cât se poate de bine acest lucru. Va căuta, de aceea, să pună în relaţie paginile lui Culianu cu cele ale unor cunoscuţi filosofi moderni: George Berkeley (*Essay Towards a New Theory of Vision*, 1709; *De motu*, 1721), Giambattista Vico (cu ideea că *traditio est percipi*), David Hume sau Arthur Schopenhauer. Nu mai puţin, le va pune în legătură cu perspectiva nouă asupra datelor existenţei pe care au descris-o savanţi ca Albert Eistein, Werner Heisenberg şi Rudolf von Bitter Rucker.

Culianu va şi spune la un moment dat că „în anumite cazuri, filosofia nu este altceva decât o încercare sistematică de a analiza implicaţiile unui set de reguli” (1991, 42). Adică implicaţiile unor propoziţii elementare cu privire la existenţă, timp, suflet, lume etc. Ca exemplu pentru acest înţeles al filosofiei are în vedere ceea ce s-a întâmplat în posteritatea târzie a lui Platon. În fond, Culianu însuşi pare să facă exact acelaşi lucru, adică să descrie implicaţiile unor seturi de reguli culturale şi efectele lor istorice. Este motivul pentru care el aduce în atenţie unele date cu adevărat indecidabile, cum este raportul dintre sistem şi voinţa interpretului. Înţelegi atunci că metafizica, într-o versiune mai relaxată a ei, se poate insinua oricând în vorbirea sau în reflecţiile noastre. Iar câteva din concluziile provizorii la care ajunge Culianu

pot da serios de gândit oricui. De exemplu, că harta metafizicii – văzută în dimensiunea sa logică – tinde să o acopere pe cea a religiilor şi, deopotrivă, pe cea a ştiinţei. Sau că sfârşitul lor, dacă se poate vorbi despre aşa ceva, nu ar surveni în acest caz decât simultan şi analog. Ele se presupun dintotdeauna una pe alta, sunt aşadar non-separabile. Iar dacă sunt suficient dezvoltate, ajung să se suprapună într-un mod aproape necesar. Aceasta înseamnă că orice schimbare importantă din codul religiei ar putea fi recunoscută în codul metafizicii sau în cel al ştiinţelor.

Este ceea ce ar fi urmat să demonstreze Culianu în alte cărţi ale sale. Doar că nu a mai avut timp să-şi ducă această idee la capăt. Or, ea merită oricând a fi reluată, chiar şi pentru faptul că descoperă o altă faţă a modului în care s-a făcut metafizică de la Platon încoace.

Note

1. Christian Wolff, de exemplu, întru totul fidel acestei tradiţii, publică în 1729 *Philosophia prima sive Ontologia*, apoi, în 1731, *Cosmologia generalis*, în 1734 *Psychologia rationalis*, iar în 1736 – 1737, *Theologia naturalis*. împreună, aceste scrieri asigurau atunci, prin conţinutul lor, corpus-ul definitiv al metafizicii.

2. Alţi „ideologi”, anume Pierre Jean Georges Cabanis (1757 – 1808), medic şi filosof, autorul unei scrieri intitulate *Trăite du physique et du morale de l’homme* (1802), Constantin François Volney de Chasseboeuf (1757 – 1820), cunoscut deopotrivă ca orientalist şi poet, sau Pierre Daunou (1761 – 1840), istoric şi om politic, importă mai puţin deocamadtă. Este ştiut faptul că ei revendicau mult ideile lui John Locke (1632 – 1704), George Berkeley (1685 – 1753) şi Étienne Bonnot de Condillac (1715 – 1780), ultimul influent cu *Essai sur l’origine de la connaissance humaine*, 1746. îi interesau în special explicaţiile cu privire la lumea semnelor noastre şi la modul de constituire a realului.

3. A se vedea în acest sens *Gnozele dualiste ale*

Occidentului, traducere de Tereza Petrescu, Editura Nemira, 1995, p. 308, cu trimitere la contribuţiile adunate de Dieter Arendt în volumul *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte* in der *wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts* (Wege der Forschung, 360), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, în special articolele semnate de Th. Sus, *Der Nihilismus bei F.H. Jacobi*, pp. 65 – 78, şi de L. Landgrebe, *Zur Uberwindung des europäischen Nihilismus*, pp. 19 – 37.

Doresc să precizez că trimiterile la scrierile lui Culianu se vor face în text, indicând între paranteze anul primei ediţii şi, după virgulă, o cifră reprezentând pagina sau capitolul din ediţia românească. Este vorba de scrierile:

1978: *Mircea Eliade* (traducere de Florin Chiriţescu şi Dan Petrescu, cu o scrisoare de la Mircea Eliade şi o postfaţă de Sorin Antohi), Bucureşti, Nemira, 1995.

1981: *Religie şi putere* (în colaborare cu Gianpaolo Romanato şi Mario G. Lombardo, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu), Bucureşti, Nemira, 1996.

1983: Psihanodia. O prezentare a dovezilor cu privire la ascensiunea celestă a sufletului şi la importanta acesteia (traducere din limba engleză de Mariana Neţ), Bucureşti, Nemira, 1997.

1984: *Eros şi magie în Renaştere*. *1484* (traducere din limba franceză de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi), Bucureşti, Nemira, 1994.

1984": *Experienţe ale extazului*. *Extaz, ascensiune şi povestire vizionară din elenism până în Evul Mediu* (traducere din limba franceză de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Eduard Iricinschi), Bucureşti, Nemira, 1998.

1990: *Gnozele dualiste ale Occidentului*. *Istorie şi mituri* (traducere din limba franceză de Tereza Petrescu,

postfaţă de H.-R. Patapievici), Bucureşti, Nemira, 1995.

1990*: *Dicţionar al religiilor* (Eliade/Culianu, în colaborare cu H.S. Wiesner, traducere din limba franceză de Cezar Baltag), Bucureşti, Humanitas, 1993.1991: *Călătorii în lumea de dincolo* (traducere din limba engleză de Gabriela şi Andrei Oişteanu, cuvânt înainte de Lawrence S. Sullivan, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu), Bucureşti, Nemira, 1994.1992: *Arborele gnozei*. *Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern* (traducere din limba engleză de Corina Popescu), Bucureşti, Nemira, 1998.

1999: *Păcatul împotriva spiritului*. *Scrieri politice*, Bucureşti, Nemira, 1999. „Nietzsche se face purtătorul de cuvânt al vremii sale proclamând că transcendenţa, care anima credinţa platonico-creştină şi care a dominat cultura occidentală mai mult de două milenii, şi-a pierdut eficienţa; ea a încetat să mai fie o sursă de energie vitală şi de creativitate. Bineînţeles, aceasta implică şi *eliberarea* omului – numai că este vorba de o «eliberare în neant», *Befreiung in das Nichts* (*cf.* L. Landgrebe, *Zur Uberwindung*, 32). În această situaţie, există o singură alternativă: fie să acceptăm acest substituit edulcorat, acest *Ersatz* al transcendenţei care este credinţa în raţiune (*Vernunftglauben*), care, neavând justificare metafizică, nu are nici forţă reală (*ib.*, 29); fie să considerăm nihilismul o *putere activă* şi să-i devenim instrumente. Atitudinea din urmă înseamnă, pentru Nietzsche, să construieşti dărâmând, cum o dovedeşte un joc de cuvinte intraductibil: «man legt Hand an, man *richtet zugrunde*» (*Wille zur Macht* XV. 152, ap. Landgrebe, 33; *zugrunde richten* este expresia obişnuită pentru «a dărâma»; o gândire întrerupta, şi totuşi.

dar verbul *richten* înseamnă «a construi»: aşadar, o construcţie care constă în distrugere)” (1990, pp. 308/309; 1992, 356).

5. „Căutarea neîncetată şi frustrantă a unor «origini»

stabilite fără echivoc ale mitului gnostic este, în acest fel, refuzată ca fiind redundantă, din moment ce oricare din transformările prin care trece mitul are, prin definiţie, o origine cognitivă. O deplasare radicală a accentului de la «originile» dualismului occidental la *sistemul* în sine al gnozei a devenit necesară, iar cartea de faţă are intenţia de a o efectua" (1992, 11).

6. S-a vorbit în acest sens despre cei doi Culianu, primul de recunoscut în studiile scrise între 1970 şi 1984 (anul versiunii franceze a cărţii despre Renaştere) şi al doilea activ îndeosebi după 1986, când încheie redactarea în franceză a cărţii despre gnozele dualiste. Al doilea Culianu se anunţă deplin în *Arborele gnozei*, ediţia engleză a cărţii despre gnozele dualiste. Aici, Culianu „transformă o metodă iniţial locală într-un principiu universal de explicare a oricărui fenomen spiritual, sub raportul mecanismului său cognitiv de generare", propunând astfel o *mathesis universalis* (Horia-Roman Patapievici, „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*", postfaţă la Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, 1995, p. 358).

7. „Nu pretindem că am soluţionat toate problemele referitoare la transmitere, dar afirmăm că transmiterea cognitivă, aşa cum a fost conturată în această Introducere, reprezintă cel mai flexibil model de difuziune conceput până acum în cadrul disciplinelor istorice. Este suficient să repetăm că înţelegem transmiterea cognitivă ca pe o regândire activă a tradiţiei, bazată pe un simplu set de reguli, precum şi că o astfel de participare la tradiţie a fiecărui individ explică foarte bine persistenţa anumitor credinţe şi practici" (1991, 43).

8. Redau aici un singur exemplu, din *Gnozele dualiste ale Occidentului*, capitolul XI.

„Două interpretări la capitolul 1 al Genezei nu au nevoie de o inventivitate specială: că la început era Dumnezeu şi ansamblul *tâhu-wa-bâhu* (ape-întuneric); şi că

Dumnezeu era multiplu (1, 26). Prima secvenţă impune să fie găsită o obârşie pentru apă ş.a.m.d. Există trei soluţii posibile:

1) Dumnezeu şi apa (sau întunericul) sunt principii (ofiţii lui Ireneu, sethienii lui Ipolit, maniheismul, catharismul radical);

2) toate au fost făcute de Dumnezeu, dar Geneza a uitat s-o spună (ortodocşi, bogomili, cathari monarhieni);

3) acest Dumnezeu nu este adevăratul Dumnezeu (toţi dualiştii şi pseudodualiştii Occidentului, cu excepţia lui Ioan de Lugio); prin urmare, i *se poate* atribui originea materiei primordiale şi a întunericului (gnostici)" (1990, 305). Multe alte variante se anunţă într-un mod asemănător, arborele lor fiind tot mai greu de descris.

508

9. Culianu nu pare să pretindă prea multă rigoare în chestiunea setului de reguli. Cum s-a observat deja, el lucrează uneori cu două interpretări diferite

(diferite dar non-separabile, ca să parafrazez un celebru loc din dezbaterile patristice). Astfel, setul de reguli poate fi comun unor tradiţii spirituale sau, dimpotrivă, poate să difere. Nu mai puţin, el poate fi arbitrar, contingent sau, dimpotrivă, motivat. *Cf.* H.-R. Patapievici, loc. cit., pp. 362 – 364, unde este formulată explicit această problemă.

10. „În această nouă perioadă/ care începe cu Descartes/ principiul este gândirea; gândirea care pleacă de la ea însăşi, această nouă interioritate care a apărut în legătură cu creştinismul şi care este principiul protestant (…). Gândirea este liberă pentru sine să decidă ce anume trebuie să fie valabil, ce anume trebuie să fie recunoscut" (*Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, 1964, p. 403).

11. „Exegeza dualistă a VT este cea care răstoarnă datele acceptate de tradiţie, făcând loc unei «tendinţe» şi la numeroşi «topoi» anti-iudaici. Aplicat la NT şi ansamblului de practici creştine atestate în epocă, acelaşi

tip de exegeză va genera o «tendinţă» şi nişte «topoi» anticreştini” (1990, 160).

12. *Cf.* „In memoriam Ioan Petru Culianu, masă rotundă cu participarea lui Andrei Pleşu, Paul P. Drogeanu, Andrei Oişteanu, Şerban Anghelescu şi Mihaela Cristea (moderator), în *Cotidianul. Supliment cultural LA & I*, nr. 94, 18 mai 1992, îndeosebi p. 7 unde este redat un fragment din scrisoarea lui Culianu către Andrei Pleşu, expediată din Italia în 1977. A se vedea şi *Păcatul împotriva spiritului*, 1999, pp. 38 sq., 187 – 189. La fel. Andrei Oişteanu, „Ioan Petru Culianu – un călător în lumea de dincolo”, prefaţă la *Călătorii în lumea de dincolo*, 1994, pp. 11 – 13.

13. *Cf.* consideraţiile lui Culianu la cultura renascentistă, în „L'anthropologie philosophique”, text inclus în volumul *Mircea Eliade, Les Cahiers de l'Heme*, nr. 33, Paris, 1978, pp. 203 – 209. Ideea este preluată de la Mircea Eliade; a se vedea, de exemplu, *încercarea labirintului*, convorbiri cu Claude Henri Rocquet, traducere şi note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, 1990, p.123.

14. „Altfel spus, înainte de a exista un Arie, un Nestorie, *eu ştiu* că va exista un Arie sau un Nestorie, deoarece soluţiile lor fac parte din sistem, şi sistemul este acela care îl gândeşte pe Arie sau pe Nestorie, exact în clipa când Arie sau Nestorie cred, la rândul lor, că ei gândesc sistemul. Şi ceea ce este valabil pentru hristologie sau mariologie este valabil în egală măsură pentru orice sistem, inclusiv pentru ştiinţa şi epistemologia, şi chiar analiza sistemică a fiecăruia din aceste sisteme” (1990, 18). Ideea este prezentă, cu o anumită diferenţă, în *Gnozele dualiste ale Occidentului*, p.165.

15. Relaţia cu instanţele autorităţii şi cu puterea ar merita oricând un studiu special şi extins. Locuri ce pot fi frecventate în acest sens: 1981, 16 lsq; 1983, 252; 1984, 154 – 157, 280; 1984, ll-23; 1991, 42; 1992, 42, 344 – 345,

379 – 380; 1999, 114 – 119 etc. Deopotrivă, ar putea fi urmărit raportul obiectelor ideale cu lumea reală şi cu timpul nostru istoric (1992.

22 – 28, 42, 360). Sau însăşi realitatea lor distinctă, una de excepţie (1992, 203). La fel, noua situaţie a adevărului (1990, III, XII. 10).

16. Ideea va fi reluată la p. 380. „Se numără printre concluziile acestei cărţi şi unele care se cuvin explorate în continuare. Una dintre ele este că jocurile minţii au necesarmente mecanisme similare (pentru că modul de lucru al minţii omeneşti şi capacitatea ei au rămas neschimbate de cel puţin şaizeci de mii de ani) şi, prin urmare, sistemele care au fost îndeajuns rulate în timp vor avea tendinţa să se suprapună, nu numai în formă ci şi în substanţa lor” (1992, 380).

17. „Am arătat în *Introducere* că principalele dezbateri teologice care au dus la stabilirea doctrinei creştine sunt jocuri ale minţii pe care oamenii le-au practicat vreme de secole, jocuri nu mult diferite de şah (poate doar ceva mai puţin complexe), care n-ar fi trebuit să aibă niciun fel de consecinţe pentru cei implicaţi în ele şi pe care nu le putea câştiga, de fapt, nimeni, căci, spre deosebire de şah, ele nu prevedeau o regulă de şah-mat. Cu toate acestea însă, ele au dus la distrugerea fizică şi morală a multor oameni şi au fost câştigate prin exerciţiul puterii” (1992, 379).

Arborele Gnozei: Ioan Petru Culianu şi studiul gnosticismului

Nathaniel Deutsch

Ioan Culianu a produs unul dintre cele mai originale şi mai interesante corpus-uri de lucrări asupra acelui fenomen religios al Antichităţii târzii cunoscut sub denumirea de gnosticism. Pe lângă un număr de articole, el a publicat trei opere majore pe această temă: *Gnosticismo e pensiero moderno*: *Hans Jonas, Les Gnoses*

dualistes d'Occident şi *The Tree of Gnosis*, o versiune substanţial revizuită a originalului francez1. Un examen al ansamblului operei lui Culianu ne revelă o angajare profundă şi personală în acest subiect, timp de aproape două decenii. Cea mai importantă contribuţie a lui Culianu la studiul gnosticismului a fost tentativa sa de dezvoltare a unei noi metode pentru cartografierea evoluţiilor gândirii dualiste, o metodă care a încorporat elemente din structuralism şi, în lucrările de mai târziu, din domeniul, care se impune tot mai mult atenţiei, al teoriei jocului. A rezultat o metodă post-structuralistă unică, pe care Culianu a denumit-o – împrumutând o expresie a biologului D Arcy Wentworth Thompson – „morfodinamică". Deşi s-a concentrat asupra gnosticismului, este limpede că el vedea această teorie a cunoaşterii drept relevantă, în ultimă instanţă, pentru toate „obiectele ideale", adică „religia, filosofia, ştiinţa însăşi" 2. În paginile cane urmează, voi schiţa traiectul de dezvoltare a gândirii lui Culianu, oprindu-mă asupra celor trei cărţi (italiană, franceză, engleză) menţionate mai sus. Nu voi încerca totuşi să fac o analiză detaliată a acestor volume – o sarcină ce rămâne în seama viitorilor exegeţi –, ci voi identifica doar principalele contribuţii de ordin teoretic.

Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas

Nu e deloc surprinzător faptul că prima lucrare majoră despre gnosticism a lui Culianu a fost publicată în Italia. Cu toate că, iniţial, Culianu sperase să poată studia Cabala în Israel, a ales să se refugieze în Italia, unde s-a cufundat în studiul gnosticismului sub îndrumarea lui Ugo Bianchi, un eminent istoric al religiilor. Nu e surprinzător nici faptul că subiectul acestei cărţi îl constituie Hans Jonas, cel mai poetic şi totodată cel mai pătrunzător, din punct de vedere filosofic, interpret al gnosticismului. Deşi Bianchi a fost cel care l-a introdus în studiul gnosticismului, Culianu, se vede clar, se identifica, în sens personal şi filosofic, cu Jonas. De-a lungul anilor Culianu şi

Jonas s-au întâlnit de numeroase ori, iar cartea *Gnosticismo e pensiero moderno* este în egală măsură un omagiu adus de Culianu mentorului său şi un studiu critic al cercetărilor deschizătoare de drumuri ale celui din urmă.

Hans Jonas a fost un evreu german care a studiat şi cu Bultmann şi cu Heidegger, mai înainte ca venirea la putere a nazismului să-l oblige să fugă din Germania. Deşi a fost influenţat de şcoala germană de istorie a religiilor, s-a ocupat mai puţin de originile gnosticismului şi mai mult de înţelegerea structurii interne unice a fenomenului şi de semnificaţia filosofică a acestuia. În opinia lui Jonas, atitudinea gnosticilor faţă de lume a anticipat existenţialismul modern prin aceea că ambele concepţii afirmau că oamenii au fost „aruncaţi" în lume, lucru pe care Heidegger l-a numit *Geworfenheit*, termen despre care Jonas scria: „din câte îmi pot da seama, e la origine un termen gnostic" 3. În ultimă instanţă, totuşi, cele două atitudini se despărţeau într-un mod critic: în vreme ce existenţialiştii afirmau că omul este în esenţă captiv în lume, gnosticii credeau într-o împărăţie transcendentă, Pleroma (gr „Plinătate"), care era tărâmul său de origine şi destinaţia sa ultimă. După cum se spune în *Exe*. *Theod*. 78.2: „Ceea ce ne face liberi este să ştim cine am fost, ce am devenit, unde am fost azvârliţi; încotro ne grăbim, de unde suntem mântuiţi; ce este naşterea şi ce este re-naşterea". Pe scurt, după cum aveau convingerea atât Jonas, cât şi Culianu, gnosticismul era în esenţă o modalitate de gândire optimistă, întrucât gnosticul urma să lase în urmă, într-o zi, închisoarea acestei lumi.

Este evident că şi Jonas şi Culianu, ambii refugiaţi, se identificau puternic cu figura gnostică centrală cunoscută drept „Omul străin", „Străinul". Mişcătoarea descriere pe care Jonas o face acestui personaj – numit în greceşte *allogenes*, în mandaică *nukraia* şi în ebraică *aher* – este, în acelaşi timp, poetică şi personală: „Străinul este acela care

îşi are rădăcinile altundeva şi al cărui loc nu e aici. Pentru cei al căror loc e aici, el este, aşadar, cel ciudat, nefamiliar şi incomprehensibil; dar, la rândul ei, lumea lor îi este la fel de incomprehensibilă străinului care vine să se aşeze acolo; îi apare ca un ţinut străin, unde el stă departe de casă. Atunci are parte de soarta străinului care e singur, neprotejat, neînţeles şi lipsit de putinţa înţelegerii într-o situaţie plină de primejdii. Neliniştea şi dorul de casă sunt parte din soarta străinului". Citind această portetizare a lui Jonas, e uşor să ne imaginăm impactul puternic pe care trebuie să-l fi avut asupra tânărului Culianu. Despre această perioadă petrecută în Italia, Culianu avea să scrie mai târziu în *Arborele gnozei*: „mă simţeam atras de gnosticism într-un mod pe care Hans Jonas – pe care am avut privilegiul de a-l întâlni de multe ori după aceea – l-ar fi definit drept «având rădăcini existenţiale» „4.

În *Gnosticism şi gândire modernă*, Culianu îl priveşte aşadar pe Jonas drept o călăuză pentru propria sa explorare, deoarece, după cum spune el: „cu abordarea sa fenomenologic-existenţială, Hans Jonas a conferit gnosticismului antic inteligibilitate şi un prestigiu egal cu cel al unor fenomene moderne cum ar fi existenţialismul" 5. Culianu avea sentimentul că toţi analiştii gnosticismului îi datorează enorm lui Jonas, deoarece el a fost cel care a scos studiul fenomenului dintre graniţele parohiale unde fusese ţinut anterior, plasându-l în centrul speculaţiei filosofice contemporane. Chiar şi în acest stadiu timpuriu, prin urmare, Culianu era mai puţin preocupat de determinarea originilor istorice precise ale gnosticismului – şi cum ar fi fost oare posibil acest lucru? – şi mai interesat de dimensiunile sistemice, structurale şi filosofice ale acestuia. Din acest motiv, mare parte din cuprinsul cărţii este dedicată limpezirii complexelor raporturi intelectuale şi personale ale lui Hans Jonas cu acea *religionsgeschichttiche Schule* germană, ai cărei principali adepţi, inclusiv Wilhelm Bousset şi Richard Reitzenstein, s-

au străduit să demonstreze ceea ce Culianu indica drept „«misterul iranian» al «mântuitorului mântuit» şi originile iraniene ale Gnozei” 6. În lucrările sale ulterioare, *die religionsgeschichtliche Schule* va deveni o veritabilă *bete noire* pentru Culianu şi el îi va ataca în repetate rânduri atât metodele ştiinţifice cât şi fundamentele ideologice.

Les Gnoses dualistes d Occident

Lucrarea cu titlul *Les Gnoses dualistes d’Occident* dezvăluie profundul impact al teoriei franceze, şi în special al structuralismului, asupra evoluţiei intelectuale a lui Culianu. Această influenţă este vizibilă pe tot parcursul cărţii, încă de la prima ei pagină, unde Culianu scria: „Problema raporturilor de dependenţă între «dualismele Occidentului» nu va fi examinată aici decât la nivelul structurilor mitologice” 7, şi până la capitolul penultim, unde ni se propune o concisă „analiză sincronică” a dualismului occidental. Culianu era conştient de faptul că o astfel de analiză structurală va ignora dimensiunea istorică sau diacronică, de faptul că „aspectul istoric va forma doar obiectul unei tratări cu totul marginale” 8. Şi totuşi, Culianu mai recunoştea şi că

Nenumăratele opţiuni pe care mecanismul reproductiv al miturilor şi al exegezei dualiste le oferă nu sunt totdeauna aleatorii; în unele cazuri, ele provin dintr-o puternică acţiune ideologică cu alte grupuri sau în interiorul grupului dualist însuşi. Pe scurt, dualismele Occidentului au o istorie socială întinsă, care însă nu constituie obiectul acestei cercetări. Le revine altora s-o scrie9.

Aşadar, pentru Culianu, istoria socială însemna factorii externi şi interni care au influenţat grupurile dualiste să-şi activeze propriile opţiuni mitologice. Rămâne totuşi neclar dacă aceşti factori de istorie socială erau exclusiv ideologici, cum susţine Culianu, sau dacă şi condiţiile materiale au avut un impact asupra dezvoltării gândirii dualiste.

În ciuda reticenţei de a explora dimensiunea istorică a dualismului occidental, Culianu şi-a structurat cartea cronologic, începând cu sectele gnostice din Antichitatea târzie şi sfârşind cu relaţia dintre gnosticism şi nihilismul modern. Într-adevăr, lucrarea *Les Gnoses dualistes d'Occident* ar putea fi descrisă ca un fel de genealogie a dualismului occidental, în care sunt cuprinşi Marcion, maniheismul, paulicianismul, bogomilismul şi catharismul.

Deşi a relegat în mod explicit istoria la periferia studiului său, Culianu nu a rezistat tentaţiei de a lua în discuţie posibilele conexiuni istorice între diversele grupuri dualiste. Din nefericire, credem că uneori Culianu a rătăcit drumul pe parcursul acestor scurte incursiuni în dimensiunea istorică. De pildă, în analiza pe care o aplică singurei comunităţi gnostice care a supravieţuit până în zilele noastre, mandeenii, Culianu atribuie în mod eronat dualismul mandean maniheismului: „Dualismul mandean derivă cu siguranţă din maniheism" 10. Or, o asemenea speculaţie a fost definitiv repudiată de textul coptic manihean al *Psalmilor lui Toma*, descoperit în Egipt şi datat în secolul patru al erei creştine. *Psalmii lui Toma* sunt adaptări fidele ale unor texte liturgice mandeene şi sugerează că Toma (un discipol al lui Mani) a fost influenţat de tradiţiile mandeene mai vechi în perioada pe care a petrecut-o în Mesopotamia, înainte ca Mani să-l trimită să predice în Egipt.

În loc de a ne concentra asupra unor chestiuni de ordin istoric, este totuşi mai important să deliniem contribuţiile teoretice pe care le aduce lucrarea *Les Gnoses dualistes d'Occident*, acestea reprezentând, în definitiv, ceea ce îl interesa pe Culianu. În primele capitole ale cărţii, Culianu opune propria sa metodă abordărilor de început ale studiului gnosticismului. Printre perspectivele pe care el le respinge se numără sincretismul, căutarea originilor şi analiza pe bază de „invarianţi". Pentru şcoala germană de istorie a religiei şi obsesia ei legată de un

„mystère iranien”, Culianu demonstrează numai dispreţ, numindu-i lucrările „un château de cartes” pe care alţi învăţaţi, cum ar fi Carsten Colpe şi Gilles Quispel l-au dărâmat deja12. Mai multă simpatie arată Culianu acelor specialişti – printre care se numără şi mentorii săi Hans Jonas şi Ugo Bianchi – care au încercat să definească gnosticismul pe baza unui set de trăsături invariante sau de „traits distinctifs”, bazându-se pe teoria opoziţiilor binare dezvoltată de structuralişti precum Claude Lévi-Strauss şi Roman Jakobson. După Culianu.

Analiza prin invarianţi a marcat desigur o etapă necesară şi importantă a cercetărilor asupra gnosticismului. Dacă funcţionează perfect pentru definirea unui text individual şi chiar a unei clase de texte, ea nu-i suficientă pentru descrierea întregului spectru de opţiuni prezente în gnosticism13.

Culianu îşi considera propria lucrare asupra gnosticismului ca derivând din structuralism, dar spera să poată depăşi ceea ce considera drept limitele teoretice ale acestuia. În loc de invarianţi, Culianu propunea o analiză bazată pe „pachete de opoziţii”, care evidenţia regulile logice de producere a unui sistem de idei la fel de mult ca ideile specifice sau invarianţii. În felul acesta, Culianu spera ca metoda lui să se distingă de acea *Geistesgeschichte* a lui Hans Jonas (termen pe care Jonas l-a tradus în engleză prin „History of Ideas”). Deşi o istorie a ideilor era, după Culianu, mult superioară unei istorii a originilor, ea nu aborda totuşi în mod corespunzător chestiunea modului de producere a acestor idei şi nici pe aceea, la fel de importantă, a modului lor de reproducere. Dimpotrivă, Culianu susţinea:

Această analiză încearcă să pună în valoare şi altceva decât bogăţia sistemului. Ea încearcă să descopere *regulile simple de generare a sistemului*, acele postulate ale lui care formează un număr potenţial infinit de opţiuni, combinări şi redistribuiri de secvenţe14.

Culianu avansa ideea că, pentru a-şi produce sistemul lor mitologic, gnosticii ar fi utilizat un mod distinct de exegeză biblică, pe care el îl denumea „exegeză inversă” 15. Gnosticii inversau într-o manieră caracteristică interpretările tradiţionale date de creştinii şi de evreii ortodocşi. Astfel, de pildă, mulţi gnostici priveau şarpele din Grădina Raiului şi pe Cain mai degrabă ca pe nişte eroi pozitivi, decât ca pe întrupări ale răului. Şi ceea ce este, desigur, lucrul cel mai important, gnosticii l-au transformat pe Dumnezeul Vechiului Testament într-un Demiurg ignorant şi gelos, care urmărea să-i împiedice pe oameni să-şi descopere adevărata lor natură pneumatică şi patria din sânul Pleromei.

Potrivit lui Culianu, opţiunile de ordin exegetic şi logic ale gnosticilor şi ale principalilor concurenţi ai acestora din Antichitatea târzie – de exemplu evreii, creştinii, platonicienii – au intrat în alcătuirea respectivelor concepţii în temeiul a două principii fundamentale: „inteligenţa ecosistemică” şi „principiul antropic”. Conform celui dintâi dintre aceste principii, universul a fost creat de o cauză bună şi inteligentă (lucru acceptat de evrei, creştini şi platonicieni deopotrivă), în vreme ce al doilea principiu afirma că lumea a fost creată pentru oameni, iar oamenii pentru lume (iudaism), lumea a fost creată ca lume şi lumea a fost creată ca oameni (platonicianism), sau posibile combinaţii ale acestor perspective (platonicianismul iudaic şi creştinismul). Spre deosebire de contemporanii săi, gnosticismul respingea atât inteligenţa ecosistemică, cât şi principiul antropic, deoarece gnosticii credeau că lumea a fost creată de un Demiurg ignorant, precum şi că, după cum formulează Culianu, „l’homme a été creă *contre* le monde, l’homme est supérieur a ses createurs” 16.

În ultimă instanţă, observaţiile de ordin metodologic pe care Culianu le face în *Les Gnoses dualistes d’Occident* nu îl îndepărtează substanţial de parametrii teoriei

structuraliste tradiţionale. Într-adevăr, se poate afirma că inteligenţa ecosistemică şi principiul antropic diferă foarte puţin de invarianţii propuşi de Jonas, Bianchi şi alţii în tentativele lor de definire a gnosticismului. Culianu însuşi era, evident, nesatisfăcut de rezultatele atinse în lucrarea sa publicată în limba franceză, de aceea a şi revizuit-o în mod semnificativ pentru ediţia englezească. Asupra acestei de a treia şi ultime opere ne vom îndrepta acum atenţia.

The Tree of Gnosis

Poate fi integrată istoria în analiza structurală? Aceasta este chestiunea teoretică centrală în *Arborele gnozei*. Căci, după cum sublinia Culianu în introducerea cărţii, „integrarea dintre sincronie şi diacronie” reprezintă „încercarea supremă a disciplinei noastre” 17. În contrast cu versiunea franceză a cărţii, în care relegase la periferie chestiunea istoriei, Culianu decide să înfrunte făţiş provocarea istoriei în versiunea engleză revizuită. Rezultatul l-a constituit o formă singulară de post-structuralism, care se inspiră mai puţin din evoluţiile filosofiei continentale şi mai mult din ştiinţă, din matematică şi teoria jocului.

Culianu propune o nouă metodă de analiză, pe care o numeşte „morfodinamică” şi care speră că va reuşi să „integreze sistem şi istorie, sincronie şi diacronie” 18. În cadrul acestei tentative, gnosticismul a încetat de a mai fi obiectivul central al lucrării, putând fi descris acum drept un studiu de caz ideal pentru demonstrarea unei teorii a cunoaşterii, într-adevăr, Culianu priveşte acum gnosticismul drept unul dintre numeroasele „obiecte ideale” sau sisteme aparţinând unei dimensiuni logice, care interacţionează între ele în decursul istoriei 19.

Pentru a ilustra această nouă metodologie, Culianu a apelat la o operă de ficţiune din secolul al XIX-lea, obscură dar anticipatoare, a lui Edwin A. Abbott, intitulată *Flatland* (*Platlanda*), precum şi la „una din acele foarte puţine cărţi care contează cu adevărat în istoria umană”, lucrarea lui

Albert Einstein *Über die spezielle und die* allgemeine *Relativitätstheorie, gemeinverständlich*. Exact aşa cum un obiect tridimensional e asemănător cu „o serie de fenomene în timp” pentru privitorii dintr-o lume bidimensională cărora le traversează planul existenţei, la fel ne apar şi nouă drept „o succesiune aparent imprevizibilă de evenimente temporale” acele „obiecte ideale” cum ar fi gnosticismul, atunci când ele „traversează suprafaţa istoriei, numită timp” 20. Ţelul urmărit de Culianu este, aşadar, să analizeze obiectele ideale *ca şi cum el s-ar afla într-o a patra dimensiune*. Procedând astfel, Culianu a încercat să rezolve în chip ingenios problema istoriei, prin transcenderea ei.

Mai degrabă decât să încorporeze în lucrarea sa mai multă analiză istorică, prin urmare, Culianu s-a gândit să reconstruiască procesele logice care au avut drept rezultat „istoria” dualismului occidental. El şi-a formulat astfel intenţia: „Preocupată de structură şi sistem, această carte nu va insista asupra ipotezelor vagi şi romantice care îşi propun să evidenţieze o interacţiune între dualism şi societate… Istoria este un mecanism prea vast ca să-i putem sustrage formule secrete. Ne poate îngădui doar ca, din când în când, să-i putem vedea sistemele de idei în dimensiunea lor logică, însă ne ascunde harta infinit de complexă a interacţiunilor dintre aceste sisteme” 21. Culianu a comparat această metodă – „morfodinamica” – cu felul în care o serie de „cărămizi” se combină şi se recombină într-o varietate de structuri sau sisteme, în virtutea unui set de reguli simple. Permutările care constituie dualismul occidental sunt, în esenţă, „un joc al minţii care s-a suprapus peste cel creştin şi a utilizat multe dintre elementele (şi caracterele) acestuia pentru a se autoimplementa” 22. Şi totuşi, gnosticilor nu le-a fost îngăduit să joace acest joc de către oponenţii lor ortodocşi, care i-au nimicit în cele din urmă din cauza mişcărilor greşite comise.

Concluzie

Ioan Culianu trebuie considerat drept unul dintre cei mai importanţi şi mai creativi cercetători ai gnosticismului. El a dezvoltat un nou mod de abordare pentru înţelegerea structurii interne a gnosticismului şi a relaţiei acestuia cu evoluţiile teologice contemporane lui din Antichitatea târzie, precum şi cu formele ulterioare ale dualismului occidental. Deşi a urmărit să integreze sincronia cu diacronia, Culianu nu a obţinut până la urmă rezolvarea acestui *puzzle* al istoriei. Prin încercarea sa însă, Culianu a reuşit să aducă gnosticismul în era postmodernă, după cum mentorul său, Hans Jonas, făcuse gnosticismul relevant pentru cititorul modern.

Traducere din engleză de Corina Popescu

Note

1. Ioan Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno*: *Hans Jonas*, Roma, 1985; *Les Gnoses dualistes d'Occident*, Paris, 1990; *The Tree of Gnosis*: *Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, 1992. Articolele scrise de Culianu despre gnosticism mai cuprind: „La passione di Sophia nello Gnosticismo", *Aevum* 51, 1977; „Demonisation du cosmos et dualisme gnostique", *Revue de l'Histoire des Religions* 98, 1979; „The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism", în *Studies în Gnosticism and Hellenistic Religions*, edited by R. van den Broek and M.J. Vermaseren, Leyden, 1981; „Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism", în *Struggles of the Gods*, edited by H.G. Kippenberg, Berlin, 1984; „The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature", în *Gnosis und Politik*, edited by J. Taubes, Paderborn, 1984.

2. *The Tree of Gnosis*, p. 7. Termenul „morfodinamică" a fost inventat de A. Giard în 1876, după cum arată Culianu la p. 20, nota 23.

3. Hans Jonas, The Gnostic Religion: the Message of

the Alien God and the Beginings of Christianity, Boston, 1958, p.334.

4. The Tree of Gnosis, p. XVIII.

5. Gnosticismo e pensiero moderno, p. 131.

6. Ibid.

7. *Les Gnoses dualistes*... p. 17 [v. şi ed. rom.: Gnoz*ele dua*l*iste ale Occ*i*dentului,* trad. de Tereza Culianu-Petrescu, Polirom2, 2002 – n. red.].

8. Ibid.

9. Ibid., p. 21.

10. *Ibid.*, p. 69. La p. 70 Culianu scrie că, spre deosebire de alte forme de gnosticism, „mandeismul este preţios deoarece constituie singurul exemplu de «sincretism» caracterizat care ne-a parvenit efectiv din lumea antică: el juxtapune mituri împrumutate de pretutindeni, fără a le integra într-o concepţie originală”.

11. *Ibid.*, p. 82.

12. *Ibid.*, p. 28.

13. *Ibid.*, p. 82.

14. *Ibid.*, pp. 82 – 83.

15. Culianu a fost influenţat în această formulare de savantul Kurt Rudolph, care sugerase anterior că gnosticii au utilizat o „exegeză de protest”.

16. *Ibid.*, p. 19; p. 128.

17. *The Tree of Gnosis*, p. 3 [v. şi ed. rom.: *Arborele gnozei*, trad. de Corina Popescu, Nemira, 1999 – n. red.]. La p. 5 Culianu scrie: „Pentru eşecul său de a integra istoria în teorie, Lévi-Strauss rămâne – în sens literal exclusiv literal – cel mai distins strămoş «preistoric» al abordării cognitive.

18. *Ibid.*, p. 2.

19. *Ibid.*, p. 268.

20. *Ibid.*, p. 3.

21. *Ibid.*, p. XVI.

22. *Ibid.*, p. 267.

Culianu şi a patra dimensiune

Nicu Gavriluţă

1. Trusa lui Ioan Petru Culianu pentru a patra dimensiune

La începutul substanţialului şi admirabilului său studiu introductiv consacrat unei cărţi din 2002 a lui Ioan Petru Culianu (*Jocurile minţii*. *Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*), Sorin Antohi prezintă datele succinte ale proiectului *Eclaircies*. *Mythe*, verité *et sisteme*. Este titlul unei lucrări de 350 de pagini pe care Culianu urma să o finalizeze în 1998. Iată (în traducerea lui Sorin Antohi) un fragment semnificativ care ilustrează pasiunea „ultimului Culianu" pentru tema celei de-a patra dimensiuni: „Cochetam de mult timp cu noua epistemologie – stau mărturie mai multe articole publicate din 1984 încoace – şi apreciez mult lucrările lui Edgar Morin. Dar Hillary Suzanne Wiesner este cea cu care *am întrevăzut a patra dimensiune* (s.n. N.G.) şi am întredeschis porţile mecanicii cuantice, ale matematicii fractalilor, ale gândirii sistemice" 1. Faptul acesta l-a făcut să regrete inadaptabilitatea umaniştilor occidentali faţă de ştiinţele cognitive. „În ciuda folosirii modelelor matematice şi informatice în domenii ca lingvistica şi psihologia cognitivă, cercetătorii au folosit rareori ocaziile care le-au fost oferite de inteligenţa artificială, multidimensionalitate şi teoria fractală" 2. Atât cât i-a stat în putinţă, până la fatidicul an 1991, Culianu a folosit în permanenţă provocatoarele rezultate ale unor discipline exacte de ultimă oră (fizică cuantică, matematica fractalilor, inteligenţa artificială etc.).

Astfel, doi ani mai târziu, în numărul 2 din 1990 al revistei *Incognito* (pp. 113 – 129), savantul de la Chicago va publica un studiu provocator şi revoluţionar în raport cu modelele clasice în care era gândită şi practicată până atunci istoria religiilor. Se numea „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune" şi a fost reluat ca prim capitol în ultima sa carte, *Călătorii în lumea de dincolo3*. Textul are

la bază un curs universitar ţinut de Culianu la Universitatea din Chicago: „Religie şi ştiinţă. A patra dimensiune”.

Tema lumilor multidimensionale şi, în special, cea a universului cvadridimensional domină autoritar textul. Culianu o tratează inedit referindu-se la autori precum J.L. Borges, R. Rucker şi E. Abbott, L. Caroll şi A. Einstein, I. Asimov şi Ch. Hinton, RD. Ouspenski şi G.I. Gurdjieff4. Exemplificările ar putea continua cu nume celebre precum William Crookes şi Joseph Zollner. Primul, de profesie fizician, a insistat de mai multe ori asupra existenţei unei lumi cvadridimensionale. Cel de-al doilea, astronom şi profesor la Universitatea din Leipzig, atribuia cea de-a patra dimensiune existenţei fiinţelor spirituale. La rândul său, profesorul John A. Weeler de la Universitatea Princeton a cercetat spaţiile cu mai multe dimensiuni, relevându-le diversele conectivităţi. Ideea principală este că „regiunile care în spaţiul nostru tridimensional apar ca foarte îndepărtate una de cealaltă pot fi puse în contact, prin tuneluri sau găuri ca de vierme, în superspaţiu. Prin urmare, dacă universul este, conform teoriei lui Einstein, cvadridimensional, atunci oricare două puncte din universul tridimensional, sfidând orice depărtare pe care o apreciem cu simţurile noastre, se pot afla la o distanţă foarte mică sau chiar alăturate, în a patra dimensiune. Ca atare, ar putea exista şi alte universuri tridimensionale extrem de apropiate prin a patra dimensiune, care ne împiedică să le percepem” 5.

Primul invocat de Culianu din această lungă listă de autori este Jorge Luis Borges. Nimeni nu ar fi priceput mai bine decât el „înţelesul profund al acaparării pământului de către ireala dimensiune a patra. Povestea simbolică a acestei silenţioase şi subtile cuceriri este narată cu strălucire în nuvela sa *Tlon, Uqbar, Orbis Tertius*” 6. Urmează apoi o prezentare rezumativă a textului borgesian, însoţită de o inedită interpretare a lui Culianu.

Celebra nuvelă a lui Borges ar anunţa de fapt „o nouă viziune asupra lumii propusă de fizicieni, de matematicieni, de biologi şi chiar de istorici, adepţi ai teoriei relativităţii şi a cuantelor.

Culianu şi a patra dimensiune

Limbajul folosit de toţi aceştia este puternic speculativ şi artificial. Dacă ar fi cu adevărat înţeles, semnificaţia lui ar fi suficientă pentru a-l duce la disperare pe cel mai convins hedonist. *Acest limbaj se referă la univers ca la opera unui iluzionist şi spune că minţile noastre sunt creatoarele iluziei* (s.n. N.G.)” 7.

Ideea universului ludic şi a lumii cvadridimensionale este expusă de Borges şi într-o altă scriere cu titlu semnificativ: *EI Aleph*. Prezentată în mod obişnuit ca operă de ficţiune. *E*I *Aleph* este de fapt mai *real* decât realitatea însăşi. Este „unul dintre punctele din spaţiu ce conţine toate celelalte puncte”. Altfel spus, *Aleph-ul* ar fi intersecţia lumii noastre tridimensionale cu o alta, cvadridimensională. Aici totul se află în tot, iar distincţiile dintre interior şi exterior se pierd, devenind irelevante.

Alt autor insistent amintit şi comentat de Culianu în studiul său despre a patra dimensiune este Charles Howard Hinton. Tema universurilor multidimensionale este tratată de acest „filantrop, altruist şi feminist convins” în trei dintre scrierile sale. Este vorba despre *Scientific Romances* (*Povestiri ştiinţifice*) (1884 – 1886), de *A New Era of Thought* (*O nouă eră a gândirii*) (1888) şi, în sfârşit, de controversata sa carte *The Fourth Dimension* (*A patra dimensiune*) (1904). Acest ultim volum se vindea „împreună cu un set de 81 de cuburi colorate care ar fi permis cititorului să gândească cvadridimensional” 8.

Dintr-o listă a autorilor fascinaţi de a patra dimensiune nu puteau să lipsească Charles Lutwidge Dodgson, alias Lewis Carroll, cu a sa celebră *Alice în Ţara minunilor*; Piotr Demianovici Ouspenski (*The Fourth Dimension*, 1909, şi *Tertium Organum*, 1912) şi nici

maestrul moscovit G.I. Gurdjieff. Ultimilor doi, Culianu le consacră un scurt comentariu (aproximativ două pagini) în *Călătorii în lumea de dincolo*.

Din aceste lucrări clasice despre universurile multidimensionale aflăm despre existenţa anumitor realităţi spirituale care pun problema lumilor alternative şi, în special, problema celei de-a patra dimensiuni, în opinia lui Ioan Petru Culianu, acestea ar fi *experienţele în afara corpului* (EAC), *stările modificate de conştiinţă* (SMC), *experienţele la limita morţii* (ELM) şi unele *stări mistice*. Să le analizăm pe rând.

523

Experienţele în afara corpului (EAC) sunt deja constituite într-o veritabilă tradiţie culturală a umanităţii. Există consemnări despre realitatea lor începând cu extaticii greci dinainte de Socrate şi terminând cu

Astfel, doi ani mai târziu, în numărul 2 din 1990 al revistei *Incognito* (pp. 113 – 129), savantul de la Chicago va publica un studiu provocator şi revoluţionar în raport cu modelele clasice în care era gândită şi practicată până atunci istoria religiilor. Se numea „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune” şi a fost reluat ca prim capitol în ultima sa carte, *Călătorii în lumea de dincolo3*. Textul are la bază un curs universitar ţinut de Culianu la Universitatea din Chicago: „Religie şi ştiinţă. A patra dimensiune”.

Tema lumilor multidimensionale şi, în special, cea a universului cvadridimensional domină autoritar textul. Culianu o tratează inedit referindu-se la autori precum J.L. Borges, R. Rucker şi E. Abbott, L. Caroll şi A. Einstein, I. Asimov şi Ch. Hinton, RD. Ouspenski şi G.I. Gurdjieff. Exemplificările ar putea continua cu nume celebre precum William Crookes şi Joseph Zollner. Primul, de profesie fizician, a insistat de mai multe ori asupra existenţei unei lumi cvadridimensionale. Cel de-al doilea, astronom şi profesor la Universitatea din Leipzig, atribuia cea de-a

patra dimensiune existenţei fiinţelor spirituale. La rândul său, profesorul John A. Weeler de la Universitatea Princeton a cercetat spaţiile cu mai multe dimensiuni, relevându-le diversele conectivităţi. Ideea principală este că „regiunile care în spaţiul nostru tridimensional apar ca foarte îndepărtate una de cealaltă pot fi puse în contact, prin tuneluri sau găuri ca de vierme, în superspaţiu. Prin urmare, dacă universul este, conform teoriei lui Einstein, cvadridimensional, atunci oricare două puncte din universul tridimensional, sfidând orice depărtare pe care o apreciem cu simţurile noastre, se pot afla la o distanţă foarte mică sau chiar alăturate, în a patra dimensiune. Ca atare, ar putea exista şi alte universuri tridimensionale extrem de apropiate prin a patra dimensiune, care ne împiedică să le percepem” 5.

Primul invocat de Culianu din această lungă listă de autori este Jorge Luis Borges. Nimeni nu ar fi priceput mai bine decât el „înţelesul profund al acaparării pământului de către ireala dimensiune a patra. Povestea simbolică a acestei silenţioase şi subtile cuceriri este narată cu strălucire în nuvela sa *Tlon*, *Uqbar*, *Orbis Tertius*” 5. Urmează apoi o prezentare rezumativă a textului borgesian, însoţită de o inedită interpretare a lui Culianu. Celebra nuvelă a lui Borges ar anunţa de fapt „o nouă viziune asupra lumii propusă de fizicieni, de matematicieni, de biologi şi chiar de istorici, adepţi ai teoriei relativităţii şi a cuantelor.

Limbajul folosit de toţi aceştia este puternic speculativ şi artificial. Dacă ar fi cu adevărat înţeles, semnificaţia lui ar fi suficientă pentru a-l duce la disperare pe cel mai convins hedonist. *Acest limbaj se referă la univers ca la opera unui iluzionist şi spune că minţile noastre sunt creatoarele iluziei* (s.n. N.G.)” 7.

Ideea universului ludic şi a lumii cvadridimensionale este expusă de Borges şi într-o altă scriere cu titlu semnificativ: *EI Aleph*. Prezentată în mod obişnuit ca operă

de ficţiune, *E*l *Aleph* este de fapt mai *real* decât realitatea însăşi. Este „unul dintre punctele din spaţiu ce conţine toate celelalte puncte”. Altfel spus, *Aleph-ul* ar fi intersecţia lumii noastre tridimensionale cu o alta, cvadridimensională. Aici totul se află în tot, iar distincţiile dintre interior şi exterior se pierd, devenind irelevante.

Alt autor insistent amintit şi comentat de Culianu în studiul său despre a patra dimensiune este Charles Howard Hinton. Tema universurilor multidimensionale este tratată de acest „filantrop, altruist şi feminist convins” în trei dintre scrierile sale. Este vorba despre *Scientific Romances* (*Povestiri ştiinţifice*) (1884 – 1886), de *A New Era of Thought* (*O nouă eră a gândirii*) (1888) şi, în sfârşit, de controversata sa carte *The Fourth Dimension* (*A patra dimensiune*) (1904). Acest ultim volum se vindea „împreună cu un set de 81 de cuburi colorate care ar fi permis cititorului să gândească cvadridimensional” 8.

Dintr-o listă a autorilor fascinaţi de a patra dimensiune nu puteau să lipsească Charles Lutwidge Dodgson, alias Lewis Carroll, cu a sa celebră *Alice în Ţara minunilor*; Piotr Demianovici Ouspenski (*The Fourth Dimension*, 1909, şi *Tertium Organum*, 1912) şi nici maestrul moscovit G.I. Gurdjieff. Ultimilor doi, Culianu le consacră un scurt comentariu (aproximativ două pagini) în *Călătorii în lumea de dincolo*.

Din aceste lucrări clasice despre universurile multidimensionale aflăm despre existenţa anumitor realităţi spirituale care pun problema lumilor alternative şi, în special, problema celei de-a patra dimensiuni, în opinia lui Ioan Petru Culianu, acestea ar fi *experienţele în afara corpului* (EAC), *stările modificate de conştiinţă* (SMC), *experienţele la limita morţii* (ELM) şi unele *stări mistice*. Să le analizăm pe rând.

Experienţele în afara corpului (EAC) sunt deja constituite într-o veritabilă tradiţie culturală a umanităţii. Există consemnări despre realitatea lor începând cu

extaticii greci dinainte de Socrate şi terminând cu misticii lumii moderne9. Dintre aceştia din urmă, Culianu privilegiază în analiza sa cazurile Robert A. Monroe10, Flora Courtois şi Carlos Castaneda.

Cât priveşte realitatea *stărilor modificate de conştiinţă* (SMC), ele sunt înţelese de Culianu drept autentice deschideri spre cea de-a patra dimensiune. Istoricul religiilor le clasifică în:

a) *SMC obţinute cu stimuli externi* (plante narcotice şi halucinogene, droguri etc.); şi *b*) SMC obţinute fără prezenta unor stimuli externi (experienţe mistice, vise, meditaţii, hipnoză).

Următorul mijloc de accedere a n-dimensionalităţii este cel al ELM. Poate că marea vogă privind *experienţele la limita morţii* (ELM) şi problema vieţii după viaţă a fost provocată în America anilor ’70 de enormul succes al cărţii lui Raymond Moody, *Life after life* (*Viaţă după viaţă*). Scenariul reiatărilor despre viziunile postmortem a fost pus de atunci în relaţie directă, printre altele, şi cu accederea la cea de-a patra dimensiune.

În sfârşit, anumite *stări mistice* ar fi la rândul lor susceptibile de a ne deschide spre realităţi noi, insolite, cvadri sau multidimensionale. Teza lui Ioan Petru Culianu este aceea că „foarte puţine descrieri ale stărilor mistice corespund cu ceea ce s-ar putea aştepta de la o viziune cvadridimensională” 11. Spre exemplificare, Culianu aminteşte două dintre ele, relatate de Sri Paramahansa Yogananda în *The Autobiography of a Yogy* (*Autobiografia unui yoghin*).

Supoziţia mea din acest studiu este aceea că lista exemplificărilor privind multidimensionalitatea lumilor nevăzute propusă de Culianu poate continua12. Nu toate extazele sunt experimentări directe ale celei de-a patra dimensiuni (aşa cum susţine Ouspenski), dar ele nu sunt nici „foarte puţine”, cum afirma Culianu. Mă voi referi la unele stări mistice, experienţe în afara corpului şi la limita

morţii care confirmă din plin idele lui Culianu privind cea de-a patra dimensiune. În acest scop mi-am selectat exemplificările din textele a trei autori: Serafim Rose, Carl Gustav Jung şi Mircea Eliade. Le voi interpreta din perspectiva lui Culianu privind multidimensionalitatea realităţii invizibile, insistând în mod special pe motivul celei de-a patra dimensiuni.

2. Serafim Rose şi versiunea creştină a lumilor multidimensionale

Ieromonahul Serafim Rose (1934 – 1982) este unul dintre puţinii autori care au prezentat o versiune creştină a ELM şi a EAC. Scrierile sale pe această temă sunt, într-o bună măsură, o replică substanţială dată seriei cărţilor de succes iniţiate de Raymond Moody. Dintre toate, reprezentativă îmi pare a fi pentru acest subiect lucrarea celebră a lui Rose, *Sufletul după moarte*™. Înainte de a o analiza, trebuie să precizez că tema lumilor multidimensionale analizată de Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo* necesită anumite nuanţări. Se accede, în opinia autorului, la cvadri/multidimensionalitatea altor realităţi prin cel puţin patru modalităţi:

a) prin mijlocirea stărilor mistice; b) prin anumite experienţe în afara corpului (EAC); c) prin experienţe la limita morţii (ELM); d) prin intermediul stărilor modificate de conştiinţă (SMC).

Toate sunt universale, în sensul că nu lipsesc din nicio tradiţie spirituală a umanităţii.

Referindu-se exclusiv la prezenţa lor în istoria mai veche sau mai nouă a religiei lui Iisus, Serafim Rose privilegiază în analiza sa modalităţile b şi c. Sunt frecvent exemplificate şi comentate ELM ŞI EAC.

Interpretarea creştină a ELM. Analiza lui Serafim Rose pleacă de la o amplă cazuistică a celor care au trecut prin moartea clinică. Ea apare mediatizată în mai multe lucrări de specialitate, dar ceea ce este acum nou este interpretarea ortodoxă oferită de celebrul ieromonah.

Unul dintre cazurile analizate este cel al unui bărbat care a stat aproximativ 36 de ore în *starea bardo*, adică „suspendat” undeva între viaţă şi moarte. Revenit la viaţă, el descrie un scenariu al călătoriilor şi viziunilor extatice, proprii sufletului care se desprinde de trup. Acesta navighează trecând din spaţiul nostru tridimensional în cel cvadri/ multidimensional. Faptul este însoţit de anumite percepţii speciale de tip spaţio-temporal. Iată fragmente din reiatările celui care a trăit asemenea experienţe: „Luându-mă cu braţele, îngerii m-au dus chiar prin peretele salonului de spital în stradă. Se întunecase deja, zăpada cădea liniştit în fulgi mari. Am văzut aceasta, dar nu puteam simţi frigul şi, în general, diferenţa dintre temperatura din cameră şi cea de afară. Evident, aceste fenomene şi-au pierdut semnificaţia pentru corpul meu care era schimbat. Noi am început să urcăm rapid. Şi cu cât ne înălţăm mai mult, *extinderea spaţiului sporea din ce în ce mai mult şi se arăta înaintea ochilor noştri şi, în cele din urmă, el luă proporţii atât de înspăimântător de vaste, încât frica m-a cuprins conştientizând lipsa mea de importanţă în comparaţie cu acest deşert al infinitului* (s.n. N.G.)” ’4.

Dacă percepţia spaţiului multidimensional în starea cataleptică este una „înspăimântător de vastă”, cea a timpului poate lipsi cu desăvârşire. Nu avem de a face cu o altă realitate temporală ci, pur şi simplu, cu absenţa desăvârşită a acesteia. Această eludare a temporalităţii anticipează deseori stranii şi cutremurătoare întâlniri. „Conceptul de timp era absent din starea mea mentală de atunci, şi nu ştiu cât timp ne-am ridicat, când deodată am auzit, la început un zgomot, şi după aceea, ca venind de undeva, au început să se apropie rapid de noi cu ţipete şi râs violent o mulţime de fiinţe hidoase” 15. Urmează apoi o descriere a asaltului sistematic provocat de „spiritele diavoleşti”, în fond personificări ale unor temeri şi angoase, drame şi nelinişti îndelung refulate de mintea

întunecată a muribundului.

În concluzie, ELM din cazuistica creştină adunată de Serafim Rose în cartea sa exemplifică atingerea celei de-a patra dimensiuni în două moduri. În primul rând prin hipertrofierea spaţiului şi transformarea lui într-un „deşert al infinitului”. În al doilea rând, cvadridimensionalitatea eludează reprezentările timpului sub chipul celor trei enstaze (trecut, prezent, viitor). Acesta devine eternitate.

Interpretarea creştină a EAC. Experienţele în afara corpului reprezintă o altă cale de accedere la misterele universului cu mai multe dimensiuni. Răspândite în toate practicile magico-religioase ale lumii, ele definesc într-o bună măsură şi extazele mistice ale creştinismului.

Poate că modelul clasic creştin al ritualurilor de dedublare corporală şi de călătorie extatică în alte lumi este cel al Apostolului Pavel. Un celebru fragment neotestamentar (II *Corinteni* 12; 2 – 4) relatează generic această EAC. Ea s-a consumat straniu şi indecis. Nici chiar protagonistul ei nu ştie dacă a fost „în trup” sau „în afara trupului”. „Cunosc un om în Hristos, care acum paisprezece ani – fie în trup, nu ştiu, fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – a fost răpit unul ca acesta până la al treilea cer. Şi-l ştiu pe un astfel de om – fie în trup, fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – că a fost răpit din rai şi a avut cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască” 16.

Dacă a fost o călătorie „în trup”, atunci a fost poate una regizată în totalitate de mintea umană. Punând în joc anumite combinaţii de date şi variante ascensionale, mintea se deschide spre alte spaţii cu mult mai multe dimensiuni decât cele trei din viaţa noastră cotidiană. *Mintea însăşi poate fi pe deplin cunoscută doar atunci când accedem în ţinuturile multidimensionale*. Ceea ce oamenii de ştiinţă cercetează şi cunosc din misterele minţii omeneşti s-ar putea să fie doar vârful unui iceberg. Ceea ce-i situat sub apă continuă să fie ignorat, uneori cu

mândrie şi voluptate. Or, de fapt, susţine Ioan Petru Culianu, minţile noastre nu sunt decât „fragmente ale unui puzzle universal, prea complicat de înţeles pentru fiecare om în parte, ba chiar pentru toţi laolaltă” 17. Călătoria extatică „în trup” nu face decât să dezvăluie alte ipostaze ale minţii omeneşti pentru care nu avem (încă) toate instrumentele necesare spre a le înţelege. Prin urmare, aceste experienţe continuă să rămână şi astăzi un mister.

Invers, dacă experienţa apostolică de care aminteam s-a consumat „în afară de trup”, atunci Sfântul Pavel ar fi trăit decorporalizarea, eliberarea „corpului subtil” şi călătoria în ţinuturile paradiziace. Dincolo de toate acestea, indiferent de modalitatea practică de realizare, EAC sunt posibile în creştinism numai graţie pogorârii tainice şi acţiunii eficiente a harului lui Dumnezeu.

Survenirea acestuia în lume nu este, din fericire, chiar atât de rară, fulgurantă, aşa cum s-ar putea crede la prima vedere. Există suficient de multe cazuri de EAC în hagiografia creştină. E adevărat însă că nu toate se pretează unei interpretări multidimensionale. Totuşi, cele expuse de Serafim Rose în *Sufletul după moarte* sunt parţial susceptibile de a fi hermeneutizate cvadri/multidimensional.

Preluată din lucrările lui Ignatie Breanceaninov18, cazuistica lui Rose se impune prin prezenţa unor figuri clasice ale hagiografiei creştine: Sfântul Antohie şi Cuviosul Basilic din Siberia, Zosima şi monahul Isaia. Toţi s-au „extracorporat” în timpul rostirii unor îndelungi rugăciuni, însă cea mai spectaculoasă EAC expusă în *Vieţile sfinţilor ortodocşi* este cea a Sfântului Andrei cel Nebun întru Hristos din Constantinopolul secolului al X-lea. În timp ce trupu-i zăcea undeva în zăpada străzilor bizantine, Sfântul Andrei *a fost ridicat în duh* „ca să vadă paradisul şi cerul al treilea, din care o parte a descris-o ucenicului său care a consemnat experienţa (*Vieţile sfinţilor*, octombrie 2)” 19.

Majoritatea acestor reiatări au totuşi ceva în comun: referinţa la *noul spaţiu*, accesibil extaticilor care pătimesc EAC. Acest spaţiu n-dimensional este uneori identificat cu un spaţiu intermediar, situat undeva între lumea profană şi ţinuţirile celeste multidimensionale, printre care şi Raiul. Alteori însă, spaţiul n-dimensional este plasat chiar în topos-urile mitologice. În variantă creştină, el este chiar Raiul.

Să analizăm mai întâi prima variantă, cea a spaţiului mijlocitor. Ea cuprinde Experienţele în afara corpului în care extaticul accede la un „spaţiu invizibil apropiat pământului, care este numit în mod diferit: «după moarte» sau «planul Bardo» (*Cartea tibetană a morţilor*), «lumea spiritelor» (Swedenborg şi spiritismul), «planul astral» (teosofie şi ocultism), «locul de acţiune H» (Monroe) – sau, în limbaj ortodox, lumea văzduhului, a subcerului unde sălăşluiesc spiritele căzute şi sunt active în înşelarea oamenilor pentru blestemul lor” 20. Observăm cu uşurinţă că, în viziune ortodoxă, spaţiul dintre lume şi cer, dintre creatură şi Creator este conotat ca fiind unul prin excelenţă malefic. Este locul de predilecţie al tuturor ispitelor şi relelor omeneşti. Această interpretare de limită trage oarecum în jos anumite componente de bază ale unor tradiţii religioase. Este vorba, în primul rând, de *starea bardo*, cea care în budismul tibetan este o trecere între lumea de aici şi cea de dincolo, iar în interpretarea lui S. Rose un alt nume al răului. Schema generică de gândire ar fi următoarea: *ceea ce nu este creştin este rău şi împotriva noastră*. Or, puţine lucruri îi repugnau lui Culianu mai mult decât exclusivismul, intoleranţa şi falsul apologism. Soluţia în acest caz ar fi deschiderea înţelegătoare spre alte tradiţii şi practici spirituale, şi nu stigmatizarea lor irevocabilă.

Reţinem însă un fapt cu adevărat semnificativ din interpretarea lui Serafim Rose asupra *spaţiului intermundan*. Acesta nu se identifică nici cu Raiul, nici cu

Iadul. N-ar fi decât *partea nevăzută a acestei lumi*. Asemenea minţii omeneşti, lumea noastră tridimensională s-ar deschide spre alte nevăzute dimensiuni. Deşi Serafim Rose le interpretează sub semnul negativităţii, faptul în sine rămâne cu adevărat important. El este în măsură să ofere noi perspective spirituale viitoarelor cercetări ştiinţifice interdisciplinare.

Cea de-a doua variantă a reiatărilor hagiografice creştine identifică spaţiul multidimensional cu Raiul. În joc este o realitate străină acestei lumi, pentru care nu avem instrumentele necesare spre a o cunoaşte şi a ne-o reprezenta adecvat. Altfel spus, suntem în situaţia platlandezilor din cartea lui Culianu, care percep tot ceea ce le depăşeşte universul lor bidimensional sub semnul miracolului. Pentru noi, Raiul multidimensional este un miracol. Ni-l reprezentăm doar metaforic, cu aproximaţiile şi insuficienţele inerente condiţiei noastre omeneşti. Spunem despre el că este un spaţiu – ceea ce este încă neconcludent – şi salvăm aparenţele numindu-l multidimensional. Or, încă o dată, limbajul ne trădează. Numind Raiul, noi deja îl situăm volens-nolens într-o anume topografie, chiar şi multidimensională. A-i atribui un loc, înseamnă a-i preciza anumite coordonate. Lucru dificil, pentru că ceea ce ştim din vulgata creştină este că Raiul se află undeva *sus* în raport cu Pământul, fiind în antiteză cu Iadul, situat obligatoriu *jos*, în adâncurile de nepătruns ale Pământului. Nici plasarea ţinutului paradiziac în cuprinsul enstazelor temporale nu este un fapt mai inspirat şi reuşit. Aşa cum scrie cu îndreptăţită ironie Serafim Rose, „un avion de pasageri nu trece «în mod vizibil» prin paradis, niciun satelit pământesc prin cel de-al treilea cer…” 21. Ceea ce se poate spune totuşi în limitele limbajului nostru convenţional despre multidimensionalitatea Raiului este faptul că el se află „acol*o, da*r într-un spaţiu de un fel *dif*erit care începe chiar aici, dar se extinde într-o direcţie diferită” 22.

Cele două realităţi nu sunt rupte, despărţite definitiv. Aşa cum observă şi Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenţei*, „dincolo” nu este separat de „aici” printr-un hiatus, printr-un hotar spaţial. El este prezent chiar din lumea de aici şi trecerea în ţinuturile lui depinde mai curând de o anumită calitate a fiinţei. Este o trecere de ordin spiritual*. În termenii lui Culianu, spaţiul cvadri/multidimensional penetrează uneori lumea noastră tridimensională*. Întâlnirea celor două lumi dezvăluie uneori realităţi care, în mod firesc, sunt inaccesibile ochilor profani. De exemplu, diversele scenarii ale psihanodiei sunt inaccesibile în mod obişnuit unei fiinţe tridimensionale. Or, graţiei înserării frecvente a multidimensionalităţii în universul nostru tridimensional, ele se pot dezvălui parţial unor specialişti ai sacrului. Din *Dialogurile* Sfântului Grigorie, fragmentele II, 35, aflăm despre viziunea Sfântului Benedict referitoare la ascensiunea celestă, sub chipul unei „mingi de foc” însoţite de îngeri, a sufletului Sfântului Germanus de Capua. Alte exemple sunt cele referitoare la creştinii din Afognak care „au văzut sufletul Sf. Herman urcând într-un stâlp de foc, sau Cuviosul Filaret de

Glinak a văzut sufletul Sf. Serafim de Sarov urcând. Profetul Elisei a văzut pe profetul Ilie luat la cer într-un car de foc (III *Regi* 2: II)” 23.

Există în hagiografia creştină, dincolo de aceste viziuni ale psihanodiei, şi descrieri privind incursiunile extatice la Cer. Foarte cunoscută este cea a Sfântului Salvie de Albi, ierarh în Gual-ul secolului al VI-lea. Relatarea pe care acesta o adresează prietenului său, Sfântul Grigorie de Tours, este susceptibilă de a fi interpretată în grilă cvadri/multidimensională. Ridicat din chilia sa de doi îngeri până la „cel mai înalt pisc al cerului”, Sfântului Salvie i se relevă un veritabil peisaj multidimensional. Era convins că are „sub picioare nu numai pământul mizerabil, dar şi soarele şi luna, norii şi

stelele” 24. Urmează apoi descrierea unui loc beatific, numit Rai, populat de o imensă dar neobişnuită mulţime de oameni, „nici bărbaţi, nici femei”. Topografia acestui spaţiu paradiziac mai cuprindea deasupra acestor fiinţe androgine „un nor mai strălucitor decât orice lumină”, de unde „nu se putea vedea nici soarele, nici luna şi nici stelele” 25.

Din punctul de vedere al interpretării în grilă n-dimensională a acestor locuri sacre, are mai puţină importanţă diferenţa pe care Serafim Rose o atribuie viziunilor creştine comparativ cu cele laice, profane, studiate astăzi în laboratoarele de specialitate. Asupra ei este îndreptăţit să se pronunţe teologul. Istoricul religiilor, inspirat de ultima carte a lui Ioan Petru Culianu, va fi sensibil mai curând la faptul că *religia, în cazul de faţă cea creştină, reprezintă şi o cale de acces spre misterele minţii omeneşti, dar şi spre alte realităţi transcendente pe care noi le percepem trunchiat, fragmentar, în lumea noastră tridimensională*. Nu importă, în ultimă instanţă, nici sfaturile şi nici poveţele Sfinţiei Sale Ieromonah Serafim Rose privind inutilitatea cercetării unor asemenea viziuni, numite de noi multidimensionale. N-ar trebui, chipurile, să fim curioşi şi să ne tulburăm fără speranţă26. Totuşi, au existat şi mai există încă suficiente minţi curioase şi tulburate care s-au aventurat „la limita imposibilului”. Fizicienii actuali, după cum afirmă Ioan Petru Culianu, „încheie numărătoarea la zece sau unsprezece dimensiuni, suficiente pentru a explica forţele care operează în universul nostru; din punct de vedere matematic însă, numărul dimensiunilor poate fi nelimitat” 27. Cert este faptul că lumile n-dimensionale sunt realităţi confirmate (inclusiv) ştiinţific. Religia – în situaţia de faţă cea creştină – vine în consonanţă cu toate acestea. Falsul divorţ dintre ştiinţă şi religie, dintre cunoaştere şi credinţă, aparţine de acum defunctului secol XIX. Reiatările viziunilor unor sfinţi creştini sunt argumente în plus privind misterul lumilor n-

dimensionale, încă parţial şi insuficient cunoscute. Ele au stat şi în atenţia psihologului Carl Gustav Jung. Culianu nu se referă special la acesta, dar teoria lui este în măsură să ne ofere datele necesare pentru o interpretare de tip multidimensional a unor fragmente autobiografice din opera savantului elveţian.

3. Viziuni şi experienţe cvadridimensionale în autobiografia lui Jung. Diferenţe şi asemănări în raport cu teoria lui Ioan Petru Culianu

Tema multidimensionalităţii cosmice apare frecvent şi în cartea autobiografică a lui Carl Gustav Jung, *Amintiri, vise,* reflecţii28 Anumite revelaţii, vise şi experienţe la limita morţii (ELM) pe care le-a trăit şi pătimit Jung pot fi interpretate în termenii n-dimensionalităţii folosiţi de Culianu în ultima sa carte. Poate că deloc întâmplător capitolul 10 din textul său autobiografic se intitulează chiar „Viziuni”, iar următorul – „Despre viaţa de dincolo de moarte”.

În aceste două secţiuni, Jung practică o hermeneutică a cuaternităţii29 şi multidimensionalităţii. Totul are ca reper lumea noastră tridimensională. După cum ştim cu toţii, ea se află bine delimitată sub semnul unor coordonate spaţio-temporale. Prezintă conţinuturi distincte, aflate la distanţă unele de altele şi supuse legilor succesiunii temporale. Or, constată Jung, în lumea cvadridimensională toate aceste determinări dispar. Conştiinţa îşi pierde sentimentul de *ego,* iar cunoaşterea devine aparent difuză şi totală.

Saltul din lumea tridimensională în cea n-dimensională se face, conform teoriilor psihologului elveţian, (şi) prin mijlocirea psihicului omenesc. Nu puţine sunt situaţiile în care acesta transcende cu brio legile comune ale timpului şi spaţiului. Premoniţiile spontane şi percepţiile nonspaţiale confirmă supoziţia că „psihicul funcţionează uneori dincolo de legea cauzală spaţio-temporală” 30. De cele mai multe ori însă, el se manifestă

obişnuit în cadrele spaţio-temporale ale acestei lumi. Ne oferă cunoştinţe semnificative, dar incomplete, fragmentare, trunchiate. Atunci când se întâmplă să se deschidă şi spre alte realităţi n-dimensionale, informaţiile pe care psihicul ni le furnizează ne depăşesc posibilităţile de înţelegere. Le percepem sub semnul miracolului şi imposibilului, după cum susţine Ioan Petru Culianu.

Şi, totuşi, aceasta ar fi unica noastră şansă de a înţelege ceva mai mult din stranietatea şi fascinaţia realităţii cosmice multidimensionale, susţinea Jung. Trebuie să acceptăm, mai întâi, cea de-a patra dimensiune. „O imagine completă a lumii ar trebui chiar, ca să zic aşa, lărgită *cu o altă dimensiune* (s.n. N.G.); abia atunci, totalitatea fenomenelor ar putea fi explicată omogen” 31. Doar o asemenea explicaţie ar putea anula reprezentările comune despre spaţiu şi timp. S-ar face un pas înainte spre o nouă ipostază a existenţei, „în care nici «aici şi acolo», nici «mai devreme şi mai târziu» nu sunt esenţiale” 32. Sunt atinse la limită „o nonspaţialitate şi atemporalitate absolute” 33.

În acest ţinut cvadridimensional, Jung însuşi a ajuns prin intermediul unor vise semnificative. Într-unul dintre ele, psihologul elveţian se întâlneşte cu sine însuşi – altfel decât Borges – sub chipul unui yoghin aflat în lotus şi adâncit în profundă meditaţie. Privindu-şi dublura în interiorul sobru al unei capele, Jung înţelege instantaneu semnificaţia întregii întâmplări: „Aha, iată-l pe cel care mă gândeşte. Are un vis şi acest vis sunt eu” 34. În momentul în care visul încetează, existenţa celui visat dispare. Altfel spus, Jung trăia şi visa pentru că însuşi dublul său visa. Era, vorba poetului, un vis al unui vis.

Interpretarea pe care Jung o va da ulterior acestui straniu vis combină, din punctul meu de vedere, psihanaliza cu teoria dezvoltată mai târziu de Culianu despre lumile n-dimensionale. Evident, Culianu nu se foloseşte în ultima sa scriere de teoria jungiană asupra

viselor şi, totuşi, în anumite puncte esenţiale gândirea celor doi se întâlneşte. Faptul este cu atât mai interesant şi semnificativ. Revenind la Jung, observ că el dublează relaţia tridimensionalitate-cvadridimensionalitate de cea psihanalitică Eu-Sine. Primul se află sub semnul tridimensionalităţii, iar Sinele sub cel al cvadridimensionalităţii. Yoghinul din vis era Sinele cvadridimensional care medita la forma sa pământească, tridimensională. Regizează şi pune în practică o amplă metamorfoză în trup omenesc, „pentru a ajunge la existenţa tridimensională, ca şi cum cineva şi-ar pune haine de scafandru pentru a plonja în mare" 35. Renunţând la cvadridimensionalitatea sa, Şinele acceptă supliciile şi deliciile lumii tridimensionale cu scopul de a face „printr-o conştienţă mai mare, un pas înainte spre realizarea sa" 36. În termeni psihanalitici, „totalitatea prenatală inconştientă" cvadridimensională având o realitate proprie – diferită de conştiinţă –, face un pas înainte spre propria-i realizare în lumea noastră tridimenisională sub chipul Eului. Există totuşi o diferenţă semnificativă între teoria lui Jung privind relaţia tri/cvadridimensionalitate şi cea a lui Culianu. *Primul este convins de faptul că împlinirea unui arhetip cvadridimensional – în cazul nostru, cel al Sinelui – se face prin trecerea sa în universul tridimensional al Eului. Culianu procedează exact invers. Îşi reprezintă desăvârşirea cunoaşterii omeneşti şi a condiţiei noastre limitate, tocmai prin spargerea barierei tridimensionale şi prin explorarea noilor lumi cvadri şi n-dimensionale*.

Un vis semnificativ prin intermediul căruia autorul elveţian a depăşit limita tridimensionalităţii este cel al soţiei sale decedate. Visându-şi consoarta, Jung deja se vede transferat într-o dimensiune a eternităţii. În cuprinsul ei, „prezent, trecut şi viitor sunt una" 37. Aici, soţul văduv îşi „vede" soţia într-o ipostază inedită. Era o *imagine compusă* din tot ceea ce a fost mai semnificativ viaţa ei:

vârstă plenitudinii (30 de ani), rochia cea mai frumoasă şi surâsul atotştiutor, lipsit de orice reacţie emoţională.

Remarcăm din relatarea târzie a lui Jung un fapt important în legătură cu timpul celei de-a patra dimensiuni. Este clar că imaginea compozită ce survine postmortem în visul psihanalistului elveţian era o imixtiune a unei realităţi cvadridimensionale în lumea noastră obişnuită. Jung îi percepe bine diferenţa, dar nu în totalitate. Acel „timp” implicit din cea de-a patra dimensiune este numit în alte locuri de Jung eternitate. Numai că în timpul visării soţiei decedate, el percepe o eternitate „incompletă”, dacă putem spune aşa. Era un „întreg” al timpului din care lipsea însă viitorul. Imaginea conţinea „începutul relaţiei noastre, evenimentele din timpul celor cincizeci şi trei de ani ai căsniciei noastre, precum şi sfârşitul vieţii ei” 38, va scrie mai târziu Jung. Chiar şi aşa, acea construcţie de fantasme ce fiinţa sub chipul soţiei decedate şi transmitea un mesaj dintr-o altă dimensiune a realităţii era suficient de stranie şi provocatoare pentru a te face să rămâi „fără glas, căci de-abia de o poţi cuprinde cu mintea” 39.

Dincolo de toate acestea, cele mai neobişnuite „aventuri” cvadridimensionale pe care le-a avut Carl Gustav Jung au fost cele din categoria *experienţelor la limita morţii*. A trăit una de acest tip în starea de inconştienţă pe care i-a provocat-o un neaşteptat infarct. Prima secvenţă a acestei ELM a fost *decorporarea*. Jung se afla undeva în spaţiul cosmic, de unde se vedea „globul pământesc scăldat într-o superbă lumină albastră. Vedeam marea de un albastru intens şi continentele. La mare adâncime sub picioarele mele se afla Ceylonul, iar în faţa mea subcontinentul Indiei. Raza mea vizuală nu cuprindea întreg pământul, dar forma sa sferică putea fi uşor recunoscută, iar contururile lui scânteiau asemenea argintului prin minunata lumină albastră” 40.

Pentru a avea o asemenea imagine atotcuprinzătoare

a Pământului, un om în stare de veghe ar trebui să se afle la 1.500 de km distanţă de sol. Or, viziunea lui Jung nu a fost una propriu-zisă cvadridimensională, deoarece realitatea continua să-şi păstreze *aceleaşi* cadre spaţio-temporale. Avem de-a face doar cu o decorporare, urmată apoi de o viziune panoramică a Terrei, condiţie preliminară a unei veritabile experienţe cvadridimensionale.

Cu toate acestea, după ce are o premoniţie spontană41, Jung îşi interpretează revenirea în starea de veghe în termenii unei reintegrări în lumea tridimensională. Ne amintim din *Călătorii în lumea de dincolo* faptul că la reverendul Edwin Abbott universul bidimensional era reprezentat de un plan. În autobiografia lui Jung, cel tridimensional figurează asemenea unor cutiuţe de locuit. Vieţuirea searbădă, anostă în interiorul lor cenuşiu îi creează autorului elveţian imense deziluzii şi inevitabile regrete. Ajunge chiar să-i pară rău că se însănătoşeşte, deoarece numărul şi amploarea „aventurilor” extracorporale scădeau. După fiecare revenire din incursiunile sale astrale, Jung avea „senzaţia că în spatele orizontului cosmosului fusese clădită artificial o lume tridimensională, în care fiecare om şedea singur într-o cutiuţă. Iar acum ar fi trebuit să-mi închipui din nou că asta avea vreo valoare! Viaţa şi lumea întreagă erau ca o închisoare şi mă necăjeam peste măsură că voi găsi din nou toate astea în ordine. Fusesem bucuros că în sfârşit lepădasem toate de mine, iar acum era iarăşi de parcă aş fi fost agăţat de nişte fire – aşa ca toţi oamenii – în interiorul unei cutiuţe. Când mă aflam în spaţiu eram imponderabil şi nimic nu mă putea trage. Şi acum se terminase cu toate acestea! „42.

Ceea ce mi se pare absolut remarcabil din aceste reiatări *in extenso* ale experienţelor astrale ale lui Jung este faptul că teza psihologului elveţian referitoare la n-dimensionalitate se apropie mult de cea a lui Culianu din ultimele sale cărţi. Savantul român era convins ca

extazele, ELM, EAC, magia, folclorul etc., nu sunt decât aspecte, fragmente ale unei realităţi multidimensionale, de regulă ascunsă percepţiilor noastre. Deocamdată n-am avea toate instrumentele necesare nici măcar să ne reprezentăm această stranie realitate n-dimensională ca un *obiect-ideal*.

Îi percepem survenirea, uneori bruscă, în lume, sub forma minunilor şi a fenomenelor neexplicabile. Or, Jung nu dorea să spună altceva atunci când scria că „în ciuda revalorizării ulterioare a credinţei mele în lume, de atunci n-am mai scăpat niciodată complet de impresia că «*viaţa*» *ar fi un segment de existenţă care se* derulează *într-un sistem universal tridimensional prevăzut în acest scop* (s.n. N.G.)” 43. Aici, „viaţa” este vârful de iceberg din textul lui Culianu, iar „existenţa” este strania realitate multidimensională ce se rulează doar parţial în lumea noastră tridimensională.

Concluzia ar fi că între cei doi mari autori există importante diferenţe de idei şi convingeri, dar, uneori, cele referitoare la lumile multidimensionale converg. Faptul este cu atât mai interesant cu cât Jung şi Culianu şi-au gândit şi expus teoriile separat, independent unul de altul, fără vreo contaminare reciprocă.

4. Motivul n-dimensionalităţii în trei scrieri ale lui Mircea Eliade

Aşa cum am menţionat, deschiderile spre cea de-a patra dimensiune sunt create de unele stări mistice, de experienţele în afara corpului şi de cele la limita morţii. În „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune”, Culianu le are în atenţie pe toate trei. Am arătat că fără să fie în totalitatea lor interpretate cvadridimensional, cele trei căi se regăsesc diferit în hagiografia creştină, dar şi în scrierile autobiografice ale lui Carl Gustav Jung.

Îmi propun în continuare să am în atenţie motivul celei de-a patra dimensiuni în textele lui Mircea Eliade. Dincolo de exemplul din *Secretul doctorului Honigherger*,

asupra căruia am insistat în cartea mea despre Ioan Petru Culianu 44, cred că mai există cel puţin trei scrieri eliadeşti susceptibile de a conţine reiatări despre cea de a patra dimensiune. Este vorba de *Mefistofel şi androginul*, *Yoga*. *Nemurire şi libertate* şi nuvela *Dayan**5*. Dintre toate cele trei căi de accesare a cvadridimensionalităţii, scrierile lui Eliade amintite anterior privilegiază *starea mistică*.

Voi începe cu *Mefistofel şi androginul*. În capitolul „Experienţe ale lumii mistice”, Mircea Eliade evocă mai multe stări de graţie din vieţile sfinţilor, în măsură de a fi interpretate ca o trecere spre cea de-a patra dimensiune. Una dintre ele aparţine lui Nicetas Stetatos şi a fost publicată în *Viaţa lui Simeon*. În timpul unei rugăciuni nocturne, Sfântul Simeon Noul Teolog se vede cuprins, inundat de o lumină divină, „pură şi foarte puternică ce scălda totul făcându-te să te gândeşti la strălucirea zilei” 46. Urmează apoi un fragment ce descrie pierderea identităţii tridimensionale şi ieşirea din timp. Sfântul „avea impresia că întreaga casă, împreună cu chilia în care se afla, dispăruse într-o clipă în neant, că el însuşi era ridicat în aer şi uitase complet de trupul său…” 47. Dimensiunea a patra este pe deplin atinsă doar atunci când Simeon Noul Teolog se contopeşte realmente cu lumina divină şi se simte ca *şi cum ar fi el însuşi în mijlocul acelei lumini*. Textul lui Stetatos suportă o asemenea interpretare. Este vorba de pasajul în care Simeon „şi-a dat seama că se află el însuşi în centrul ei [al luminii], plin de bucurie şi de lacrimi datorită acelei dulci păci care, de atât de aproape, îi cuprindea tot corpul” 48. Acesta se transfigurează, iar percepţiile încetează a mai fi comune, adică tridimensionale. „A văzut deci cum această lumină sfârşeşte prin a-i cuprinde toată, treptat, întregul corp, şi inima şi măruntaiele, făcându-l să pară numai foc şi lumină, şi, cum se întâmplase cu casa puţin mai înainte, acum l-a făcut pe el să piardă sentimentul formei, al poziţiei, al volumului, al aspectului corpului său” 49.

Situarea sfântului în chiar centrul luminii divine – radical diferită de lumina profană din spaţiul nostru obişnuit, tridimensional – echivalează cu starea cvadridimensională în care *vezi totul în jurul tău, chiar fără să priveşti, ca şi cum te-ai situa tu însuţi în mijlocul ochiului care priveşte*. În *Revelaţiile* Sfântului Serafim din Sarov (începutul secolului al XIX-lea) există o scenă similară cu descrierea anterioară. Este vorba de fidela relatare a discipolului acestui celebru sfânt: „M-am uitat”, scrie el, „şi am fost cuprins de o spaimă religioasă. Închipuiţi-vă în mijlocul soarelui, învăluit în strălucirea razelor sale orbitoare de amiază, faţa unui om care vă vorbeşte. Vedeţi mişcarea buzelor lui, expresia schimbătoare a ochilor, îi auziţi glasul, îi simţiţi mâinile care v-au cuprins de după umeri, dar nu vedeţi aceste mâini, nici corpul interlocutorului dumneavoastră – nimic decât lumina strălucitoare care se întinde la câţiva stânjeni în jur, luminând cu sclipirea ei câmpul acoperit de zăpadă şi fulgii albi care cad neîncetat” 50. În acest amplu fragment din textul amintit avem de-a face doar cu prima parte a revelaţiei. Cealaltă, referitoare la percepţia omniprezentă şi omnipotentă, apare pe larg expusă în *Contemplaţiile* lui W.L. Wilmhurts.

Aflându-se într-o biserică de ţară pe când se intona *Te Deum*-ul, autorul observă cu surprindere o ceaţă subţire, luminoasă, parcă străină acestei lumi, ce a sfârşit prin a invada întreaga ambianţă. Efectul prezenţei ei a fost dobândirea de către Wilmhurst a unei puteri aperceptive intense. „Vedem simultan cu toate părţile corpului şi nu numai cu ochii (…)” S1. „M-am simţit cuprins de o nespusă fericire şi de un extraordinar sentiment de pace” 52. Acestei viziuni, scrie Eliade, îi urmează alta în care autorul transcende „tot ce ţinea de timp şi de spaţiu” 53, rămânându-i în loc doar «lucruri inefabile şi eterne» „54. Conştiinţa lui „a făcut un salt până la limita ei extremă şi a trecut în zona entităţilor fără formă (*formuless) şi* a

increatului” 55, adică în cea de-a patra dimensiune, cum am putea spune în termenii lui Culianu.

Cred că viziunea lui W.L. Wilmhurst se poate înscrie perfect în seria stărilor mistice de tip cvadridimensional descrise de Culianu în *Călătorii în lumea de dincolo*. Într-una dintre ele, Yogananda are o revelaţie similară descrisă succint astfel: „Ca şi cum aş fi avut un ochi omniprezent, am văzut scenele care se petreceau în spatele meu şi pe de lături la fel de bine ca pe cele din faţa mea” 56.

Până acum am remarcat faptul că majoritatea viziunilor şi experienţelor cvadridimensionale au în centrul lor personaje sacre şi se consumă într-un orizont prin excelenţă religios. Sunt însă şi excepţii. Una dintre ele este expusă de Warner Allen în *The Tuneless Moment* (1964). Ea s-a petrecut „între două note succesive” 57, în timpul ascultării Simfoniei a şaptea a lui Beethoven, „fără să fi implicat totuşi vreun hiat în urmărirea conştientă a muzicii” 58. Autorului i se relevă brusc un cerc de lumină argintie, cu centrul foarte strălucitor, care, apropiindu-se, se transformă într-un tunel de lumină. W. Allen este absorbit şi purtat prin acel tunel spre inima Sinelui (*the heart of the Seif*). Călătorind aşa, el ajunge într-un punct „în care timpul şi mişcarea încetează să mai existe… Sunt absorbit în Lumina Universului, în Realitatea care străluceşte ca un foc prin cunoaşterea de sine, continuând să fiu însă unul şi eu însumi, absorbit ca o picătură de mercur în tot, şi totuşi distinct ca un grăunte de nisip în deşert. Pacea care depăşeşte înţelegerea şi fremătânda energie creatoare sunt în Centru (…), acolo unde se unifică toate contrariile” 59. O asemenea viziune cvadridimensională comportă mai multe situaţii paradoxale asupra cărora insistă absolut motivat Eliade în cartea sa. Astfel, protagonistul experienţei trăieşte simultan în timp şi în afara lui, adică într-un spaţiu tridimensional şi în altul cvadridimensional, este el însuşi şi totodată parte constitutivă a Totului universal, cosmic. Important este,

din punctul nostru de vedere, faptul că cel aflat în starea de extaz atinge ţinuturile unei lumi cvadridimensionale, acolo unde toate contrariile se anulează.

Un alt text celebru al lui Mircea Eliadee în care putem regăsi prezentate stări mistice de natură cvadridimensională este *Yoga*. *Nemurire şi libertate*. Referinţa pe care mi-am ales-o nu este, paradoxal, cea referitoare la tehnicile mistice orientale de eliberare şi unificare cu Absolutul, ci la şamanism. (Evident, Eliade consacră temei o carte clasică. Este vorba de *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului*. Nu mă voi referi la aceasta, pentru simplul motiv că experienţa „iluminării" care mă interesează direct aici este succint expusă în cartea despre *Yoga*. *Nemurire şi libertate*.)

Supoziţia mea este aceea că ritualul *quamaneq* („iluminarea") reprezintă în şamanismul eschimos o tehnică de accedere la cea de-a patra dimensiune. Această probă iniţiatică presupune în prealabil o profundă meditaţie şi o „solitudine desăvârşită" 60. Eliade invocă apoi pe şamanii chestionaţi de Rasmussen care descriu „iluminarea". Ea consta „într-o lumină misterioasă pe care şamanul o simte în mod subit în trupul său, înăuntrul corpului, chiar în mijlocul creierului, un far inexplicabil, un foc luminos, *care-l face capabil de a vedea în întuneric, la propriu ca şi la figurat, căci acum el reuşeşte, chiar şi cu ochii închişi, să răzbată cu privirea prin tenebre şi să zărească lucruri şi evenimente viitoare, ascunse celorlalţi oameni*; *el poate astfel să cunoască atât viitorul, cât şi secretele celorlalţi* (s.n. N.G.)" 61. Două sunt atributele stării cvadridimensionale din acest fragment citat. Primul este vederea totală, omniprezentă. Cel de-al doilea se referă la precogniţie. Ambele îl îndreptăţesc pe şaman de a naviga *în spirito* dincolo de faţa văzută a acestei lumi. Şamanii lui Rasmussen sunt asemenea creaturilor tridimensionale din *Platlanda* lui Abbott, care manipulează în voie secretele unor fiinţe dintr-un plan bidimensional.

Altfel spus, noi suntem platlandezii lui Abbott, iar şamanii sunt pionierii exploratorilor multidimensionali de astăzi.

Cel de-al treilea text selectat în acest studiu din scrierile lui Mircea Eliade este nuvela *Dayan*. Cred că şi aici există idei referitoare la cea de-a patra dimensiune. Diferenţa stă în faptul că în această operă fantastică, căile de accedere a cvadridimensionalităţii nu mai sunt stările mistice, EAC ŞI ELM. Dimpotrivă, trecerea se face prin intermediul unor *vise premonitorii*.

Despre ce este vorba? Jidovul Rătăcitor, alias Ahasverus, îi cultivă unui matematician supradotat, Dayan, interesul pentru a redescoperi *ecuaţia absolută*. Aceasta ne-ar oferi posibilitatea „să integrăm sistemul Materie-Formă-Energie celuilalt ansamblu: Spaţiu-Timp” 62. S-ar ajunge astfel la o comprimare a timpului *„în ambele direcţii*, adică: şi înainte, către viitor, şi înapoi, spre trecut” 63. Omul ar putea trece în acest mod într-o a patra dimensiune, cea aflată sub semnul eternităţii, putându-se astfel – la limită – substitui chiar lui Dumnezeu. Tocmai de aceea, fizicieni celebri ca Einstein şi Heisenberg au păstrat cu sfinţenie secretul ecuaţiei absolute. Avertismentul celor doi formulat de Dayan sună astfel: „Băgaţi de seamă, că vă jucaţi cu focul. Nu numai că puteţi incinera întreg globul în câteva secunde, dar vă puteţi trezi cu sute de mii sau chiar milioane de ani înapoi, la începutul vieţii pe Pământ. Încercaţi să pregătiţi un grup ales, o elită, nu numai de matematicieni şi fizicieni, ci şi de poeţi, şi de mistici, care să ştie cum să declanşeze procesul de anamneză, adică să refacă civilizaţia (dacă mai merită să mai fie refăcută)” 64. Tot acest conclav iniţiatic ar avea menirea să ne pregătească şi pentru explorarea lumilor noi, neştiute, cu patru sau mai multe dimensiuni, aflate în această împătrită unitate dintre Materie, Energie, Spaţiu şi Timp. În acest sens, îl putem înţelege pe Mircea Eliade ca pe un veritabil deschizător de drumuri generaţiilor viitoare pentru călătoria lor în cea de-a patra dimensiune. Culianu a fost

însă unul dintre cei mai dotaţi discipoli – care s-au arătat mult mai sensibili decât maestrul la misterele celei de-a patra dimensiuni.

5. Concluzii finale

(Re) lecturând fascinantul capitol „Trusa istoricului pentru a patra dimensiune” din ultima carte a lui Ioan Petru Culianu, observăm că motivul n-dimensionalităţii existenţei, dar şi cel al lumilor alternative şi universurilor paralele, este general răspândit. Apare frecvent în scrierile unor literaţi, filosofi, matematicieni, fizicieni, dar şi în mărturiile unor mistici din cele mai diverse confesiuni religioase. Originalitatea gândirii lui Culianu cu privire la această temă stă în faptul că a reinterpretat-o şi a aplicat-o *pentru prima dată* istoriei religiilor. Convingerea sa profundă era că oamenii mileniului III vor face cu adevărat un pas înainte doar dacă vor înţelege că religia, magia, folclorul, dar şi viaţa însăşi – ca şi mintea omenească, de altfel –, nu sunt decât fragmente tridimensionale dintr-un joc cosmic de *puzzle*. Adevărata lor realitate depăşeşte cu mult cadrele convenţionale ale acestei lumi. Ea solicită uneori cu adevărat acele *Călătorii în lumea de dincolo65*.

Preluând această provocatoare metodă a complexităţii multidimensionale, expusă în scrierile „ultimului Culianu”, cum inspirat l-a numit H.-R. Patapievici, am încercat să-i găsesc o nouă aplicabilitate. În acest sens, mi-am selectat pentru prezentul studiu câteva exemple de hagiografie creştină din cartea lui Serafim Rose, exemple din autobiografia lui Jung şi din trei scrieri ale lui Eliade. Dincolo de toate acestea, mai sunt astăzi multe fenomene religioase, sociale şi chiar politice care cred că vor putea fi mai profund înţelese doar atunci când le vom aplica teoria şi metodele din scrierile lui Ioan Petru Culianu. Chiar şi propria noastră viaţă îşi va dezvălui noi chipuri şi inedite înţelesuri dacă o vom interpreta drept „un fractal în spaţiul Hilbert” sau ca pe un fragment dintr-un *puzzle* universal şi multidimensional.

Note

1. Ioan Petru Culianu, *Jocurile min ţii*. *Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi, traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu, Catrinel Pleşu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, Iaşi, Editura Polirom, 2002, p. 11.

2. *Ibidem*, p. 52.

3. Vezi Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan, în româneşte de Sorin Antohi, Bucureşti, Editura Nemira, pp. 44 – 62.

4. Pentru detalii a se vedea Ioan Petru Culianu, op. cit., pp. 45 – 57.

5. Gheorghe Brătescu, *Istoria Lumii de Apoi*, Bucureşti, Editura Semne, 2002, p. 275.

6. *Ibidem*, p. 45.

7. *Ibidem*, pp. 46 – 47.

8. Pentru amănunte vezi *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., pp. 48 – 53. Tema am preluat-o şi comentat-o în cartea mea, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, prefaţă de Moshe Idel, Iaşi, Editura Polirom.

2000, în special în capitolul „Lumile multidimensionale şi noile geografii ale imaginarului”, pp. 118 – 129.

9. *Călătorii în lumea de dincolo*, dar şi alte cărţi ale lui Culianu, cum ar fi *Psihanodia* şi *Experienţe ale extazului*, tratează pe larg tema EAC. Pentru o sinteză a lor, vezi cartea mea, *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale*, ed. cit., în special capitolele „«Demonizarea cosmosului», iatromanţii şi fenomenologia extazului apocaliptic” şi „Lumile multidimensionale şi noile geografii ale imaginarului”.

10. Vezi *Călătorii*... pp. 58 – 59.

11. *Ibidem*, p. 57.

12. Celor două exemple din *Autobiografia unui yoghin* le-am mai adăugat una similară din nuvela lui Mircea Eliade, *Secretul doctorului Honigherger*. Vezi lucrarea despre *Culianu, jocurile minţii*... ed. cit., *s*ecţiunea „Stările mistice în viziune cvadridimensională”, pp. 124 – 125.

13. Vezi ediţia românească, Ieromonah Serafim Rose, *Sufletul după moarte*, traducere de Graţia Lungu, ediţie îngrijită de Protos. Teodosie Paraschiv, cu binecuvântarea P.S. Eftimie, Episcopul Romanului şi Huşilor, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994.

14. *Ibidem*, pp. 119 – 120.

15. Ibidem.

16. *Noul Testament cu Psalmi*, tipărit sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991, p. 223.

17. Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, scrise în colaborare cu H.S. Wiesner, traduceri de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu şi Dan Petre seu, postfaţă de DanSilviu Boierescu, Bucureşti, Editura Nemira, 1996, p. 170.

18. Este vorba în primul rând de culegerea *Opere alese*, vol. III.

19. Serafim Rose, op. cit., p. 142.

20. *Ibidem*, p. 159.

21. *Ibidem*, p. 177.

22. Ibidem.

23. *Ibidem*, pp. 177 – 178.

24. *Ibidem*, pp. 181 – 182.

25. *Ibidem*, p. 182.

26. Această sugestie bine intenţionată a Ieromonahului Serafim Rose se bazează pe un fragment al Sf. Ioan Gură de Aur din *Omiliile la Romani* (31: 3 – 4): „Vă

întrebaţi unde este iadul; dar ce ar trebui să ştiţi asta? Trebuie să ştiţi că iadul există, nu unde este el ascuns... După părerea mea, el se află undeva în afara acestei lumi... Nu trebuie să încercăm să descoperim unde se află el, ci cum să scăpăm de el”, apud S. Rose, op. cit., pp. 178 – 179.

27. Ioan Petru Culianu, *Călătorii*... ed. cit., *p*. 52.

28. Am folosit ediţia în limba română a cărţii lui Carl Gustav Jung, *Amintiri, vise, reflecţii*, consemnate şi editate de Aniela Jaffe, traducere şi notă de Daniela Ştefănescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1996.

29. În opera lui Jung, cuaternitatea este un arhetip cu funcţionalitate universală. Semnifică rotundul, perfectul, desăvârşitul. Este în acelaşi timp şi condiţia de posibilitate „pentru orice *judecată a totalităţii*” (*Amintiri, vise, reflecţii*, ed. cit., p. 405). Cifra 4 este într-adevăr ubicuă. Există întotdeauna 4 primordii, 4 culori, 4 caste în India, 4 vârste ale timpului, 4 stadii ale dezvoltării spirituale în budism etc. Jung anunţă şi existenţa a 4 „aspecte psihologice ale orientării psihice”: senzaţia, gândirea, simţirea şi intuiţia. Or, ceea ce voi avea în atenţie în acest text nu sunt semnificaţiile arhetipale ale cuaternităţii, ci faptul că ea defineşte o altă lume decât cea obişnuită. Jung o pune sub semnul eternităţii şi sub cel al unui *continuu spaţio-temporal*, idee care vine în consonanţă cu gândirea „ultimului Culianu” (H.-R. Patapievici).

30. C.G. Jung, op. cit., p. 307. Referindu-se la posibilitatea intuirii multidimensionalităţii, Aniela Jaffé menţionează într-o notă de subsol a cărţii cercetările clasice ale lui J.B. Rhine de la Duke University, Durham, SUA privind percepţiile extrasenzoriale cu ajutorul cărţilor de joc. Ideea este analogă cu cea a lui Charles Howard Hinton privind gândirea cvadridimensională prin intermediul a 81 de cuburi colorate (vezi *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., pp. 47 – 53).

31. C.G. Jung, op. cit., p. 307.

32. Ibidem.
33. Ibidem.
34. *Ibidem*, p. 324.
35. *Ibidem*, p. 325.
36. Ibidem.
37. *Ibidem*, p. 300.
38. Ibidem.
39. Ibidem.
40. *Ibidem*, p. 294.
41. În timp ce se afla în lumea sa astrală (trecere provocată în urma descoperirii într-o stare de inconştienţă), Jung „vede” o stranie imagine, „încadrată de un lanţ de aur sau de o cunună aurită de lauri” (p. 296). Era a medicului său personal. Numai că modernul ucenic al lui Hipocrate i-a apărut în *forma sa primordială* (s.n. N.G.), sub chipul unui *basileu* din Kos. Jung înţelege imediat că medicul său de familie nu fusese nimeni altul decât încarnarea unei forme originare. Premoniţia spontană se referă exact la faptul că un om visat în ipostaza sa originară – în cazul acesta, cea de *basileus* din Kos – urmează să moară în curând! Psihologul elveţian va relata viziunea sa familiei şi, spre stupefacţia tuturor, medicul chiar va muri. Jung i-a fost ultimul pacient.
42. *Ibidem*, p. 297.
43. *Ibidem*, p. 299.
44. N. Gavriluţă, Culianu, jocurile minţii… ed. cit., pp. 124 – 125.
45. Într-una dintre cărţile sale (*Istoria lumii de Apoi*, Bucureşti, Ed. Semne, 2002), Gheorghe Brătescu mai regăseşte motivul celei de-a patra dimensiuni şi în nuvela *Pe strada Mantuleasa*. Aici, cvadridimensionalitatea apare sub forma „tărâmului celălalt”, unde dispare Lozi, fiul unui rabin din Calea Moşilor.

Convingerea autorului este că Mircea Eliade a prelucrat literar un caz real de dispariţie enigmatică, relatat în presa românească a timpului. „Într-adevăr, Lozi,

băiatul rabinului, nu a mai fost descoperit niciodată, cu toate că pompierii au scos apa din pivniţa casei părăsite” (*Ibidem*, p. 271). Faptul acesta l-ar fi provocat pe istoricul religiilor de la Chicago să se gândească la străvechea mitologie românească „în care se vorbeşte despre neînfricaţi ce nu au pregetat să ajungă pe Tărâmul celălalt, unii dintre ei revenind pe pământ spre a constata că aici totul se schimbă, iar cei pe care îi lăsase tineri, la plecare, erau morţi de sute de ani! „(*Ibidem*). Concluzia finală a lui Gheorghe Brătescu este că folclorul a păstrat şi camuflat ideea că timpul este o dimensiune a universului, fapt „confirmat abia în secolul al douăzecilea, pe cale ştiinţifică” (*Ibidem*). În aceeaşi cheie cvadridimensională este interpretat şi celebrul basm *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte*.

46. Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul*, traducere de Alexandra Cuniţă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 56.

47. Ibidem.

48. Ibidem.

49. *Ibidem*, pp. 56 – 57.

50. *Ibidem*, p. 57.

51. *Ibidem*, p. 63.

52. Ibidem.

53. *Ibidem*, p. 64.

54. Ibidem.

55. Ibidem.

56. Ioan Petru Culianu, *Călătorii*... ed. cit.*, p*. 57.

57. Mircea Eliade, op. cit., p. 64.

58. Ibidem.

59. *Ibidem*, p. 65.

60. Mircea Eliade, *Yoga*. *Nemurire şi libertate*, traducere de Walter Fotescu, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1993, p. 283.

61. *Ibidem*, pp. 283 – 284.

62. Mircea Eliade, „Dayan”, în la *umbra unui crin*,

ediţie şi postfaţă de Eugen Simion, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1992, p. 158.

63. Ibidem.

64. Ibidem.

65. Prin aceste consideraţii finale asupra cvadridimensionalităţii în scrierile „ultimului Culianu”, nu vreau sub niciun chip să-l înregimentez pe autor în cuprinsul legiunilor de fani ai New Age-ului şi de maniaci ai senzaţionalului. Ar fi din parte-mi o nepermisă greşeală. Cu toate acestea, scrierile lui mă obligă să recunosc pasiunea extrem de rafinată a lui Culianu pentru chipurile sub care misterul este prezent în existenţa noastră. Faptul că lumea este o criptare a misterului ce se cere descifrat cu răbdarea unui ghicitor în pietre a fost un *credo* permanent al lui Eliade pe care şi Culianu – cel puţin în anumite momente – şi l-a asumat, („în fond, continui să-mi repet de ani de zile, dacă lumea aceasta este un camuflaj, aşa cum mi-aţi spus de atâtea ori, Mircea Eliade, atunci sunt fericit că am trăit în aceeaşi taină în care aţi trăit dumneavoastră” (Ioan Petru Culianu, „Ultimele clipe ale lui Mircea Eliade. Mahaparinirvāṇa”, anexa II la volumul lui Mircea Eliade, *Memorii*. *Recoltele solstiţiului*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, vol. II, p. 209).

Prin urmare, sunt parţial de acord cu subtila interpretare a lui Sorin Antohi care vede în *quarta dimensio* „în primul rând *figura* unei deschideri ontologico-epistemologice perfect imaginabile şi în interiorul paradigmei exoterice a cunoaşterii, pe care autorul o extinsese prin reintegrarea laturii refulate de «raţionalisme» mai mult sau mai puţin contingente şi fortuite, cum ar fi cenzura imaginarului practicată de Reformă” (Sorin Antohi, „Laboratorul lui Culianu”, studiu introductiv la *Jocurile minţii*, ed. cit., p. 55). Exemplele ar putea continuă: Culianu reintegrează cu succes şi laturile refulate de excesele pozitivisto-materialisto-raţionaliste

asupra magiei, astrologiei, alchimiei (cele trei discipline regale ale Renaşterii), religiei în genere, dar şi asupra vieţii personale (dacă dăm măcar parţial crezare mărturiilor celor care l-au cunoscut mai bine). Ceea ce nu mă convinge însă în textul lui Sorin Antohi este siguranţa cu care el exclude esoterismul celei de-a patra dimensiuni şi generozitatea cu cane gratulează această viziune ca fiind una „banală”. Cred că ideile despre cvadridimensionalitate ale unor autori precum Borges, Rucker, Abbott, Carroll, Einstein, Ouspenski sau Culianu sunt pasibile de diverse şi chiar năstruşnice interpretări, dar, în niciun caz, nu sunt banale. Prin urmare, Sorin Antohi are mai curând dreptate atunci când numeşte *quarta dimensio* „unul dintre aspectele cele mai enigmatice ale gândirii lui Culianu...” (Ibid*em). (*Citatul din consistentul studiu introductiv se continuă: „... comentat până la delir”, în absenţa unor necesare precizări sunt nevoit să consider afirmaţia finală drept o altă enigmă!)

Filosoful (religiilor) ca „magician”.

Aurel Codoban

Receptat în România mai ales după „evenimentele din decembrie ’89”, Ioan Petru Culianu a fost un fenomen prea neaşteptat, prea exploziv introdus în cultura noastră cuprinsă de turbulenţe şi prea dintr-o perspectivă apropiată privit pentru a putea fi adecvat înţeles şi interpretat. Este unul din motivele pentru care s-a recurs frecvent în prezentări, analize sau exegeze la legătura lui privilegiată cu Mircea Eliade: ea oferea cheia interpretativă imediată a relaţiei discipol-magistru şi o analogie liniştitoare. Desigur nu neîntemeiat: o astfel de relaţie a existat, este evidentă şi certă, iar Mircea Eliade a fost recunoscut ca magistru şi poate fi privit biografic ca un model al lui Ioan Petru Culianu. Ca toate relaţiile de acest fel, în ordine interpersonală ea a fost plină de admiraţie şi devoţiune din partea discipolului, dar şi marcată de suişuri şi coborâşuri, de oscilaţii, neîncredere

pasageră şi nemulţumire de moment. Nu mai puţin, în ordine culturală, teoretică, unii comentatori au preferat să vadă continuitatea şi dezvoltarea unor poziţii comune în istoria şi filosofia religiilor, în vreme ce alţii au remarcat deja o distanţare clară mergând până la un „paricid cultural”.

Dincolo de analogiile mai profunde ori mai superficiale pe care formula interpretativă a relaţiei magistru-discipol ne lasă să le întrevedem, cea mai solidă apropiere o marchează comuna atitudine faţă de istoria şi filosofia religiilor. Una din ideile mereu prezente în scrierile biografice sau în referirile la Mircea Eliade este sublinierea calităţii existenţiale a hermeneuticii sale şi a deschiderii ontologice a istoriei şi filosofiei religiilor pe care magistrul său le-a practicat. Într-o scrisoare adresată lui Andrei Pleşu, Ioan Petru Culianu admite şi chiar subliniază diferenţiator în raport cu teoreticienii occidentali, că atât pentru el, cât şi pentru Mircea Eliade – am putea spune că în general pentru istoricii şi filosofii români ai religiilor – istoria religiilor este o preocupare existenţială, adică filozofică[1]. Pentru că observaţia este importantă chiar pentru situarea lui Ioan Petru Culianu, ar fi locul aici de a ne întreba încă o dată, în felul lui Afloroaei, Liiceanu sau Pleşu, cum este posibilă o filosofie românească. Atâta vreme cât filosofia este o „afacere de provincie” europeană, de câte ori avem de a face cu apariţia unei filosofii în vreuna din aceste provincii un paralelism al originării ei greceşti cu orice nouă naştere ori renaştere, deci şi cu situaţia de la noi, ar fi benefic, definitoriu şi tranşant. Metoda lui Ioan Petru Culianu[2], asupra căreia vom reveni mai încolo, ne propune pentru generarea oricărei noi filosofii – şi, deci, şi a celei româneşti – observarea aceleiaşi reguli ca pentru cea greacă, funcţionând însă în contexte schimbate. Or, regula de geneză a filosofiei este „cosmotizarea mitologiei greceşti”, adică organizarea de către logică a

semnificaţiilor mitului, respectiv impersonalizarea unei religii „omeneşti, prea omeneşti”, producerea unei religii conceptuale pentru elitele raţionaliste. Primele reflexii filosofice pornesc de la religie, sunt religioase – în felul general în care orice gnoză este religioasă – şi sunt, totodată, o alternativă la religie, în acelaşi mod în care cultura (seculară) este o alternativă la religie. La rândul ei, filosofia religiei apare în acel moment al evoluţiei culturii moderne când secularizarea a avansat îndeajuns de mult pentru ca filosofia să nu se mai afle în contact direct cu religia. Filosofia religiei este o ariergardă a filosofiei, o parte a filosofiei care a rămas în dialogul constitutiv al discursului filosofic cu religia, cu toate marile deplasări culturale pe care dialectica trecerii sacrului în profan le-a produs. În condiţiile modernităţii, filosofia religiei rămâne singurul loc de contact direct al filosofiei cu religia, respectiv unul din locurile privilegiate unde putem aştepta naşterea unei noi filosofii. Filosofia religiilor este un memento şi un monument a ceea ce a fost cândva filosofia, dar şi situs-ul generativ prin excelenţă al unei noi filosofii.

Or, când începem să vorbim despre o filosofie românească la acest nivel al istoriei culturale a Occidentului, o naştere a filosofiei nu mai poate fi căutată în raportarea directă la religie – această geneză a avut loc deja – ci, deplasat, în mediul deja constituit al istoriei şi filosofiei religiilor. Adică, la un moment mult ulterior apariţiei filosofiei greceşti, în modernitate, filosofia se poate naşte nu din raportarea logică la mitologia religioasă autohtonă – ceea ce, de altfel, în formule ortodoxizante s-a mai încercat la noi ci din comparaţia între religia autohtonă şi alte religiozităţi şi religii în mediul deja logicizat al istoriei şi filosofiei religiilor (ceea ce Mircea Eliade a avut genialitatea de a face în India, atunci când descoperă universalitatea omului neolitic, comparând India şi România). La fel cel puţin ca pentru Mircea Eliade şi pentru Ioan Petru Culianu, dacă nu pentru majoritatea

gânditorilor români cu adevărat semnificativi, filosofia – respectiv o nouă filosofie – trebuie căutată în mediul (nutritiv) al filosofiei religiilor, singurul care poate da astăzi cu luciditate seamă despre reversibilitatea şi chiar circularitatea relaţiilor dintre religie şi filozofie3.

Obligaţia de a elabora o schelărie exterioară de istoria şi filosofia religiilor pentru a construi edificiul unei autentic noi filosofii româneşti pare astfel să fie o constantă în istoria filosofiei româneşti pe cale de a se naşte şi este sensul trăsăturii specifice pe care Ioan Petru Culianu i-o semnalează lui Pleşu. Obligaţia de a elabora o schelărie exterioară, pentru a produce sau susţine discursul propriei filosofii existenţiale, a fost continuată şi suplimentată, la cei care au făcut carieră academică în Occident, în încercarea de a răspunde standardelor de erudiţie filologico-istorice ale disciplinei. Adică – şi acum îi am în vedere mai ales pe cei doi, Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu –, obligaţii de carieră academică au acoperit, o dată în plus, prin erudiţie cerută şi disciplină scolastică, suflul filosofic şi existenţial din istoria şi filosofia religiilor pe care o practicau. Fără a-l anihila însă. Dimpotrivă, o înţelegere superioară, nu numai a unei gândiri sau opere, dar chiar a intenţiilor teoretice şi detaliilor metodologice ale istoriei şi filosofiei religiilor, aici trebuie căutată.

Dincolo de această coloană vertebrală similară, diferenţele între Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu devin evidente şi se impun. S-a făcut deja diferenţa între orientarea generalistă a cercetărilor lui Mircea Eliade şi cea particularistă a intereselor lui Ioan Petru Culianu (Oişteanu). Mai puţin s-a observat distanţa dintre temele celor doi. Temele predilecte ale lui Mircea Eliade sunt sacrul, profanul şi dialectica lor, respectiv camuflarea sacrului în profan, şi dezvoltarea unei istorii şi filosofii a religiilor pe linia hierofaniilor, simbolului şi mitului. Atât decuparea temelor cât şi tratarea lor este îndatorată unei filosofii occidentale situate istoric între Hegel şi Husserl,

adică unei filosofii în principal neokantiene la nivelul categoriilor şi hegeliene în tratarea istoriei. Care sunt în schimb temele lui Ioan Petru Culianu? Călătoriile sufletului în afara acestei lumi în diferitele lor forme – „ascensiunea celestă a sufletului" („psihanodia"), extazul, viziunile asupra altor lumi, stările modificate ale conştiinţei, experienţele în afara corpului, experienţele la limita morţii –, magia – de la erotism la putere – şi gnoza – atât în contextul magic al specialiştilor puterii, sau în călătoriile4 în afara acestei lumi, cât şi ca atare (deşi în acelaşi timp ca ilustrare perfectă a metodologiei cognitiviste pe care ne-o propune). Dacă ar fi să concentrăm diferenţa dintre Eliade şi Ioan Petru Culianu într-o formulă succintă, am putea spune că este vorba despre o diferită receptare a sacrului: ca formă sau ca forţă, „putere", adică despre diferenţa dintre hierofanie şi cratofanie în manifestarea sacrului. Alături de această diferenţă de tematică se poate constata şi o diferenţă în valorizarea prezentului. Arhaicitatea pentru care optează Mircea Eliade e în contrapondere cu interesul lui Ioan Petru Culianu pentru nihilismul modern, tot aşa cum monismul asimetric al relaţiei sacru-profan e în opoziţie cu dualismul gnosticilor. Dintr-o altă perspectivă, am putea spune că Eliade ia ca paradigmă istorică Renaşterea şi aşteaptă o nouă renaştere, pe când Ioan Petru Culianu are în vedere globalizarea şi consecinţele ei, acceptând triumful tehnologiei occidentale şi faptul că acest triumf a devenit modelul dezirabil al întregii lumi, care are toate şansele de a se confrunta, drept consecinţă, cu nihilismul dezvoltat de modernitate. Diferenţa se accentuează când ajungem să comparăm metodele. Mai degrabă hermeneutică, metoda lui Mircea Eliade mizează pe asemănări şi arhetipuri: marile simbolisme se organizează după principiul hermeneutic al asemănărilor şi converg spre arhetipuri. Nu este deloc întâmplător că una din cele mai dure critici ale lui Ioan Petru Culianu, direct adresată lui Mircea Eliade, vizează

neclarităţile ideii de arhetip. Pe când, împotriva principiului hermeneutic clasic al asemănării, Ioan Petru Culianu mizează, totuşi nu chiar atât de clasic structuralist pe cât ar putea face să se creadă aceste afirmaţii un pic prea directe, pe diferenţă în forma unei combinatoriei cu structuri generatoare – ca set de reguli – şi variante binare. Binarismul cultivat metodologic de Ioan Petru Culianu este opţiunea structuralistă, impusă de Claude Lévi-Strauss pentru gândirea mitologică sau „gândirea sălbatică”, şi este antihermeneutic – cel puţin împotriva hermeneuticii tradiţionale –, după cum este şi antiarhetipal.

Aceste diferenţe nu fac decât să semnaleze deosebiri de profunzime incomparabil mai ample, care explică, probabil, de ce Eliade s-a văzut constrâns la prefeţe de mici dimensiuni, cu toate că realmente a simţit în

Ioan Petru Culianu o înzestrare excepţională. Deosebirea, bunăoară, între ceea ce este pentru Ioan Petru Culianu magia şi ceea ce înseamnă pentru Eliade magia: pentru Eliade magia este numai o consecinţă a eficienţei simbolice, tot aşa cum cratofania este numai o consecinţă derivată sau secundară a hierofaniei. Gândirea magică, cea care face operaţională cratofania, este consecinţa eficienţei simbolurilor, destul de apropiată ca accepţie de ceea ce ar fi pentru noi astăzi psihosomatismul. Ioan Petru Culianu este de la început de altă opţiune, întrucât el alege ca punct de plecare – mult diferit de Eliade, ca şi de Rudolf Otto, dar aproape aici în opţiune de Gerardus van der Leuw – manifestarea sacrului drept putere sau forţă, drept cratofanie, şi nu ca formă, ca hierofanie. De la început atunci, gândirea magică, magia, are pentru el mai multă consistenţă decât simbolismul, de care se arată destul de puţin, sau numai secundar interesat. Pornind de la magie şi nu de la simbolism, Ioan Petru Culianu are apoi multă precauţie în a fixa sfera magiei. Vrăjitoria utilizează halucinogene (sub supravegherea unor „specialişti” şi în

interiorul unor confrerii iniţiatice) pentru a forţa experienţa unei realităţi diferite, bolnavul psihic e posedat fără voia lui de fantasme; numai magicianul utilizează tehnici total conştiente ca să invoce şi să comande spiritele sale auxiliare 5. În cele din urmă criteriul este acela al creatorilor de lumi sau, cel puţin, acela al călătorilor în alte lumi: şamanul, ca şi magicianul, poate călători în alte lumi sau, mai mult, poate crea alte lumi. Totuşi, dacă magicianul este un anumit tip de şaman, şamanismul este incomparabil mai vechi, mai general uman şi mai vast decât magia.

În cazul magiei, care, implicit, este un fel de şamanism în Renaştere, accentul cade pe subiectul experienţei religioase. Din acest motiv definiţia lui, decupajul pe care-l propune fenomenului magiei îl situează de la început, după terminologia modernităţii, în zona fenomenelor subiective, adică, după terminologia noastră, în zona fenomenelor psihice. Punând în discuţie magia, erosul şi arta memoriei în Renaştere, Ioan Petru Culianu vede în ele operaţiuni fantasmatice, adică ale imaginarului. Or, imaginarul în Renaştere începe să aibă semnificaţia pe care o are subiectivul după Reformă şi Contrareformă, adică în modernitate. Magia „... este o ştiinţă a imaginarului, pe care-l explorează cu mijloace care-i sunt proprii şi pe care pretinde să-l manipuleze cam după voia ei", încă mai clar, la Giordano Bruno, de care Ioan Petru Culianu se interesează în principal în Eros *şi* m*ag*i*e în* R*enaştere, şi* care duce până la consecinţele ei extreme doctrina numai schiţată, a identităţii dintre iubire şi magie, a lui Ficino, „magia este o metodă de control al individului şi al maselor bazată pe o cunoaştere profundă a pulsiunilor erotice personale şi colective". În fapt, magia „... nu este decât eros aplicat, dirijat, provocat de operator"; „întreaga forţă a Magiei se întemeiază pe Eros" 6. Magia erotică reprezintă gradul zero al oricărei magii: îndrăgostitul face acelaşi lucru ca magicianul: construieşte prin mijloace de

persuasiune în jurul iubitului o reţea, pentru a controla aparatul pneumatic al celui iubit7. Corecţia faţă de interpretarea prea subiectivist-psihologică apare tot prin intermediul erosului, care pare să rămână la Ioan Petru Culianu aceeaşi forţă, aceeaşi stihie ontică care era la antici. Într-adevăr, Magia apropie lucrurile unele de altele prin similitudine naturală: părţile lumii comunică între ele, îşi transmit naturile lor, se înrudesc şi din apropierea lor mutuală se naşte Erosul, care le e comun şi care se manifestă în natură fără intervenţia voinţei umane. Substanţa în care se petrec operaţiunile erosului şi cele ale magiei este aceeaşi: pneuma universală, iar cele două tehnici sunt înrudite şi chiar identice. Pe scurt, Magia: „este o operaţiune fantasmatică ce trage folosinţă din continuitatea dintre pneuma individuală şi pneuma universală” 8.

O imagine actuală corectă a magiei nu o compară atât cu ştiinţele naturii şi tehnologiile de astăzi, cu toată similaritatea de intenţii de o parte şi rezultate de alta, cât face să derive direct din ea ştiinţele psihologice şi sociale de astăzi. Magia este strămoşul îndepărtat al psihanalizei, dar mai ales al psihologiei aplicate şi al psihologiei maselor, respectiv al psihosociologici generale: „… magicianul din De v*inculis est*e prototipul sistemelor impersonale de mass-media, al cenzurii indirecte, al manipulării globale şi al brain-trusturilor ce-şi exercită controlul ocult asupra maselor occidentale” 9. Relaţiile dintre indivizi sunt reglate după criterii „erotice”, fiecare fiinţă este inserată într-un releu intersubiectiv. Operatorul observă relaţiile intersubiective şi trage un profit din cunoaşterea lor. Se petrece ceva similar ca în „procesul de transfer”. Practicianul magiei erotice îşi poate folosi talentele contra voinţei unui individ şi contra societăţii înseşi, pentru că dictează el însuşi regulile societăţii. „Se vede că magia erotică bruniană îşi propune ca scop să-i permită unui manipulator să controleze indivizi izolaţi şi

mase. Supoziţia-i fundamentală este că există un mare instrument de manipulare şi acesta este Erosul în sensul cel mai general: ceea ce iubim, de la plăcere fizică până la lucruri nebănuite, trecând, desigur, prin bogăţie, putere etc". 10 – chiar şi repulsia şi ura, care sunt partea negativă a aceleiaşi atracţii universale: „legătura legăturilor este iubirea" 11.

Odată cu trecerea timpului, magicianul propriu-zis şi profetul din tripticul brunian s-au camuflat în practicianul magiei erotice, respectiv în psihanalist, sau se ocupă azi de relaţii publice, propagandă, publicitate, contra-informaţie şi dezinformaţie. Tehnologia de azi îngăduie oricui să se bucure de facultăţile extraordinare cu care se lăuda magicianul. Pe terenul care-i era propriu însă, acela al relaţiilor intersubiective, magia n-a fost înlocuită niciodată, ci doar prelungită prin anumite aspecte ale sociologiei, psihologiei şi psihosociologici. Totodată, funcţia manipulatorului brunian a fost astăzi preluată de Stat, care produce instrumentele ideologice necesare obţinerii unei societăţi uniforme, adică produce „cultura". Orice educaţie creează însă aşteptări pe care Statul nu le poate satisface. Cei frustraţi apelează la ideologia produsă de centrale alternative, care produc o „contra-cultură", ce se adresează în primul rând marginalilor. În cazul în care modele culturale alternative se dovedesc în anumite împrejurări mai puternice decât cultura de Stat, se pot în cele din urmă substitui acesteia prin evoluţie sau revoluţie. Dacă Statul nu izbuteşte suficient prin educaţie şi satisfacerea dorinţelor, el poate în schimb să producă propria contra-cultură, ale cărei componente trebuie astfel organizate încât să evite coeziunea marginalilor şi sporirea puterii lor. Metoda eficientă, simplă şi imorală este de a lăsa să prospere piaţa fantasmelor distructive şi autodistructive şi a cultiva ideea surselor alternative de putere, între care cea mai importantă ar fi „puterea mentală". „Efectele violenţei se întorc asupra celor

agresivi, autodistrugerea anulează o altă parte a marginalilor, în timp ce partea rămasă e ocupată să se extazieze asupra posibilităţilor necunoscute – şi, desigur, inofensive – ale psihicului uman” 12. Se salvgardează ideea de libertate, iar pe de altă parte modelele alternative sunt o sursă enormă de bogăţie şi prestigiu pentru creatorii lor şi menţin în funcţiune industriile conexe: imagine, disc, modă vestimentară. Nu e mai puţin adevărat că succesul de piaţă al acestora redevine un pericol pentru Stat, care nu poate controla situaţia din ce în ce mai complexă. După această analiză a magiei manipulării politice contemporane (datarea exactă a textului îl situează în perioada în care mai existau două sisteme politice opuse: capitalismul şi „socialismul real”), lui Ioan Petru Culianu îi apar ca problematice două chestiuni: Este oare Statul occidental de astăzi un adevărat magician sau un ucenic vrăjitor? Oricum, crede Ioan Petru Culianu, el e preferabil Statului-poliţist care-şi apără propria cultură cu preţul libertăţilor şi, total lipsit de subtilitate şi supleţe, devine uşor Stat-temnicer, pentru că susţine valori perimate prin simpla constrângere. În această situaţie magia e preferabilă coerciţiei, constrângerii violente, căci e o ştiinţă a metamorfozelor; riscul ei, consideră Ioan Petru Culianu, e tocmai excesiva vitalitate şi bogăţia metamorfozelor. Aici apare cea de a doua chestiune care priveşte eficacitatea magiei manipulatorii pe termen lung. Diagnosticul lui Ioan Petru Culianu s-a dovedit a fi valabil. El spunea atunci – în vremea coexistenţei celor două sisteme – că pragmatismul Statului occidental îl împiedică să fie radical şi onest, dar că acesta va câştiga împotriva Statului poliţist, cu toată eficienţa din momentul respectiv a Statului poliţist în relaţii externe13.

Din aceste dezvoltări – stupefiante dacă le comparăm cu perspectiva unei istorii şi filosofii a religiilor cum este cea a lui Eliade – se poate vedea cât de diferită este accepţiunea pe care cei doi o dau magiei. Răsturnarea de

perspectivă este produsul diferenţei iniţiale în interpretarea sacrului. Pentru Eliade sacrul se manifestă, cum spuneam, preponderent ca hierofanie, pe când pentru Ioan Petru Culianu el este preponderent cratofanie. Această diferenţă care ajunge până la răsturnare de perspectivă şi opoziţie nu poate rămâne fără urmări nici pentru proiectul lor comun şi implicit, acela al constituirii unei filosofii. Într-adevăr, aşa cum o caracterizează Derrida, filosofia occidentală a fost o „fotologie”, ceea ce revine la a spune din perspectiva experienţei religioase că filosofia occidentală privilegiază hierofania faţă de cratofanie, adică manifestarea sacrului ca formă, iar nu ca forţă. În aceiaşi termeni care interpretează experienţa religioasă drept manifestare a sacrului preponderent hierofanie ori preponderent cratofanic, deschizând apoi liniile de evoluţie spre simbol, mit, religii ale mitului şi mistică, ori spre gândirea magică, ritual, religii ale ritualului şi magie, filosoful occidental este un mistic. Adică el se mulţumeşte să contemple lumea şi omul pentru a-i înţelege mai bine şi pentru a exclama mistic în cele din urmă: „Totul e bine”. În această distribuţie tradiţională schematică produsul magiei este ştiinţa occidentală. Or, pentru Ioan Petru Culianu lucrurile stau cu totul altfel, iar noutatea perspectivei sale rezidă în căutarea transformărilor la nivelul imaginarului însuşi mai curând decât la nivelul *descoperirilor ştiinţifice*: „trecerea unei societăţi cu o dominantă magică înspre o societate cu dominantă ştiinţifică se explică în primul rând printr-o*schimb are a imaginarului*”, *„o cenzură radicală a imaginarului*”, „modificarea imaginaţiei umane fără de care trecerea de la principiile ştiinţifice calitative la nişte principii manifest cantitative n-ar fi fost posibilă” 14. Departe de a fi vreo continuitate între magie şi ştiinţă; dimpotrivă; în schimb, magia are mult mai multe de a face cu filosofia, iar filosoful departe de a fi un mistic apare mai degrabă ca un mag, ca un taumaturg, rol pe care

perspectiva opusă îl atribuise savantului, omului de ştiinţă.

Magia, aşa cum o defineşte Ioan Petru Culianu, pune problema unei puteri de o calitate foarte specifică. În „Religia şi creşterea puterii” din volumul *Religie şi putere* la care este coautor, Ioan Petru Culianu caută un concept al puterii „care să poată scăpa de orice determinare limitatoare” şi să permită punerea în evidenţă a ceea ce are aceasta în comun cu religia. Un atare concept trebuie să admită definiţii diferite „potrivit sferei în care îl căutăm”: „Se poate vorbi despre o putere în sens *subiectiv*, adică experimentabilă de către un subiect. După tipul de cultură din care face parte subiectul, modul de experimentare a puterii va fi diferit. O altă abordare va trebui să ţină seama de aspectul *obiectiv* sau *cultural* al puterii, fiindcă normele culturale investesc, din exterior, întreaga realitate a facultăţilor unui individ” 15. E foarte dificil de identificat ce înseamnă puterea în sens subiectiv la Ioan Petru Culianu: el vorbeşte despre *„o modificare de stare internă*, suferită de individ sau de colectivitate, printr-o *investiţie* de natură variabilă”. Cea mai explicită dintre definiţiile pe care ni le propune Ioan Petru Culianu este cea „energetică”, acceptabilă cu anumite rezerve, pentru psihanaliza freudiană sau jungiană: „puterea experimentată subiectiv ar putea într-adevăr să reprezinte una din trăsăturile posibile ale libidoului (sau chiar libidoul însuşi) înţeles ca «energie psihică» de natură pur sexuală (Freud) sau mai puţin sexuală (Jung)”. În general, prin putere, Ioan Petru Culianu pare să înţeleagă manifestarea spontană şi fără condiţionări exterioare a activităţii unui organism individual uman, ceea ce psihanaliştii au numit „pulsiuni”, ceea ce am putea numi, uşor nietzscheean, manifestarea vieţii biologice individuale. E de înţeles că orice norme neagă, prin limitare, puterea subiectivă a fiecărui individ al unei comunităţi sau societăţi. Fără a suspecta o contaminare psihanalitică la Ioan Petru Culianu, vom sublinia doar că relaţia strânsă dintre magie

şi putere are în vedere dimensiunea erosului-libidoului ca forma cea mai clară şi, oarecum, primă de manifestare a individului uman.

Exemplele pe care le oferă Ioan Petru Culianu sunt mai concludente decât definiţiile abstracte. Pentru a înţelege la ce putere în sens subiectiv se referă Ioan Petru Culianu trebuie să invocăm sentimentul pe care-l trezeşte o furtună puternică şi spectaculoasă: „alături de frică se manifestă un puternic sentiment de libertate şi de participare la dezlănţuirea elementelor naturale. Prin identificare cu întâmplarea exterioară, omul părăseşte mental frânele sociale şi psihologice, transformându-se dintr-un spectator neputincios în actor «puternic» al evenimentului. Avem aici cel mai simplu exemplu experimentabil de *creştere a puterii*” 16. Alături de el stau întrebuinţarea substanţelor euforizante (alcoolul) sau halucinogene (drogurile), dansul – în discotecă sau în societăţile „primitive” –, actul sexual, meciurile – de fotbal, box etc. –, demonstraţiile, mitingurile, actele teroriste sau linşajul – în toate aceste cazuri ca şi în altele, „«puterea» experimentală se află mereu în relaţie cu faptul de a avea certitudinea că faci o acţiune pur individuală, în afara circuitului social, sau asişti la o manifestare naturală a forţei care se arată mai puternică decât societatea însăşi şi ameninţă să o distrugă. Chiar dacă aceasta poate însemna şi distrugerea subiectului însuşi, el nu poate conteni valul de libertate care îl cuprinde în faţa unei dezlănţuiri de forţă mai înfricoşătoare decât normele sociale înseşi. Căci, într-adevăr, aproape nimic nu este mai puternic şi mai inexorabil decât normele, şi nimic nu e mai slab şi oprimat decât insul, lipsit de individualitate şi necontenit strivit sub povara normelor”. Toate aceste exemple au în comun „o diminuare a constrângerii sociale, derivată din faptul că se elimină sau se neagă, temporar, normele rigide ale convieţuirii. Se poate conchide, cu certitudine, că experienţa subiectivă a puterii este astăzi, mai mult ca

oricând, asocială (şi câteodată antisocială), fiindcă este fondată pe încălcarea, îngăduită sau nu, a normelor sociale, cuprinzând şi ierarhiile” 17. Măcar în parte, descătuşarea puterii subiective se petrece în societăţile occidentale de astăzi prin participarea la experienţe de masă: „Disponibilitatea faţă de «entuziasmul sacru» apare la individ prin contactul cu ceilalţi în masă, contact care produce o *descărcare* (*Entladung*) a responsabilităţii individuale, cu efecte *anomice*” *18*.

În raport cu semnificaţia pe care Ioan Petru Culianu o dă puterii, „sarcina tradiţională a religiei a fost aceea de a furniza o arie rituală pentru împlinirea puterii individului în condiţii socialmente tolerabile. Ea şi-a îndeplinit întotdeauna această sarcină cu o mare inteligenţă etologică şi ecologică, psihologică şi antropologică, sociologică şi economică” 19. Într-adevăr, riturile religioase sunt o specie particulară importantă a riturilor socialive, adică a riturilor care asigură prin repetarea lor funcţionarea grupului. Diferit însă de riturile socialive simple, riturile religioase pot constitui o arie de împlinire a puterii, pentru că pot canaliza forţa libidoului – energie, agresivitate, violenţă, evaziune – în forme socialmente tolerabile. În societăţile pseudospecifice – cum le numeşte Ioan Petru Culianu pe cele fără putere centralizată – o reţea rituală acoperă în întregime existenţa individului cu scopul de a-l integra într-o cultură cu motivaţie transcendentă. Pe lângă aceste rituri integratoare, există însă şi rituri compensatorii, care stăvilesc efectul dăunător al constrângerilor sociale, permiţând descărcarea tensiunilor. În aceste societăţi oamenii experimentează puterea în limitele permise de riturile compensatorii, adică printr-o răsturnare rituală a normelor care intră şi ea în normă. Există însă şi specialişti ai puterii, care transcend normele, pentru că asimilează atât de mult cultura cu normele ei, încât urcă la originea lor care e transcendentă în raport cu manifestările sale. Şamanul, yoghinul, asceţii

creştini, sufiţii transcend normele pentru că au trecut prin experienţa unei „morţi” urmate de o „renaştere”; o moarte culturală şi o renaştere care-i face imuni la condiţionarea de către norme.

În „societăţile specifice”, odată cu iluminismul şi cu secularizarea, statul a început să ia asupra sa sarcini care erau ale religiei, fără să poată oferi spaţii potrivite pentru desfăşurarea completă a puterii individului. Capacitatea lui de a deschide spaţii ritualice compensatorii este limitată de principiile sistemului de producţie occidental: putere = avere este o ecuaţie ce nu poate fi depăşită fără a pune în discuţie propriile premise ale statului modern. Dimensiunea esenţială a puterii, cea subiectivă, rămâne astfel în afara justificărilor ideologice ale capitalismului. Riturile şi miturile tradiţiei nu mai reuşesc să-şi îndeplinească funcţia integratoare şi compensatoare – religia a fost înlăturată, iar Statul nu mai poate controla, prin impunerea propriilor valori sau coerciţia legii, forţele obscure care s-au descătuşat: „Agresivitatea care se dezlănţuie în ţările Occidentului reprezintă fenomenul cel mai alarmant al epocii noastre şi totodată încheierea unui lung drum istoric şi cultural”. „Omul, dezbărat de tot ceea ce îl transcende, apare, poate pentru prima oară în istorie, singur şi lipsit de apărare în faţa forţelor oarbe ale instinctului şi ale agresivităţii” 20.

Cultura neagă subiectivitatea primară – mai precis: autoafirmarea biologico-libidinală necondiţionată a individului – prin normele sale, dar individul îşi afirmă din nou puterea subiectivă prin antinomism. Nihilismul – aşa cum îl înţelege Ioan Petru Culianu, într-un sens mai degrabă religios, asociat cu normele şi ritualul, paralel cu semnificaţiile totuşi apropiate ale termenului la Nietzsche şi la Heidegger ca negare a normelor, ca reducere la zero a ceea ce în orice sistem este menit să asigure supravieţuirea lumii în care suntem, este instrumentul antinomismului. În Occidentul precapitalist, nihilismul

intervine când societatea sau individul se găsesc în faţa unei schimbări radicale, a unei tranziţii între vechi şi nou, într-o „stare născândă (status nascens)”. Exemple ale unui astfel de nihilism ne oferă rând pe rând gnosticismul, creştinismul, Reforma şi romantismul, care culminează, după Ioan Petru Culianu, în opera lui Nietzsche21. „Oaspete neliniştitor”, nihilismul capitalist înseamnă însă altceva: reducerea realităţii la dimensiunea comerţului. Pentru Occidentul precapitalist locul experimentării puterii era aproape întotdeauna de natură ideologică. Capitalismul, care stabileşte egalitatea putere = avere, face ca banul să fie putere, iar puterea să aibă valoare comercială. Justificările ideologice – demnitatea şi puterea individului – pe care capitalismul le propune nu mai au de a face cu esenţa epocii noastre, ci numai când să o mascheze şi să o facă suportabilă. „Esenţa capitalismului modern constă într-un interes aproape exclusiv pentru mijlocul de schimb, pentru bani, ceea ce înseamnă că unica realitate care subzistă în adevărata ideologie a capitalismului este cea a comerţului”. „Nihilismul capitalist, care este reducerea realităţii la dimensiunea comerţului, are drept efect o sărăcire radicală a omului, respectiv reducerea sa la un obiect al manipulării comerciale” 22. În Occident, nihilismul nu mai este un instrument de tranziţie, ci o stare permanentă – până şi utopismul este o mască a nihilismului! El este destinul Occidentului, care atrage toate popoarele de pe pământ. Acest nihilism colectiv diferă de manifestarea nihilistă individuală a puterii, de antinomism. Riturile sunt transformate în spectacol sau dispar. Grupul nu mai are priză directă asupra individului. Puterea pe care individul o pierdea şi o regăsea ritual s-a întors astăzi în starea pură de agresivitate. „Puterea în libertate, puterea neîndiguită de rituri sau de justificările ideologice ale societăţii, este *agresivitatea în stare* purăn23. Mecanismul e simplu şi clar şi ne aminteşte stilul de gândire al psihanalizei: Freud,

analizând „insatisfacţia” în cultura occidentală, deplângea faptul că pulsiunile morţii, agresiunea şi auto-agresiunea, nu au o cenzură similară pulsiunilor erosului, şi emitea un pronostic sumbru asupra viitorului civilizaţiei.

Prin urmare, „puterea subiectivă”, autoafirmarea necondiţionată a subiectului, neagă norma şi poate distruge – cazul nihilismului, care ia actualmente forma agresiunii, a violenţei anomice –, sau poate crea, dacă e vorba de „specialişti ai puterii” (= specialişti ai sacrului) o lume alternativă, după ce au însuşit-o pe cea „culturală”, normată şi „reală”. Problema puterii e – aşa cum apare foarte bine ilustrată sau reprezentată în proza sa fantastică, îndeosebi în *Hesperus* – problema capacităţii de a crea lumi alternative. Şi la Eliade, se poate interpreta că omul suferă de nihilism, că omul pierde sacrul, pentru că pierde imaginaţia creatoare de lumi, cea în care sacrul se poate manifesta. Dar la Ioan Petru Culianu nu este vorba despre imaginaţie în acest sens modern subiectiv, ci mai mult decât atât, despre un *sens ontologic* al imaginaţiei. La Ioan Petru Culianu interesul pentru călătoriile în afara acestei lumi, stările transformate ale conştiinţei şi extaz vine mai degrabă de la şi este susţinut de matematica şi fizica secolului XX. Universul nostru fizic „este numai o convenţie bazată pe percepţia noastră”; lumea obiectivă, „reală”, cea în care locuim, este fixată de normele istorice (după Ernesto de Martino) sau culturale (după Ioan Petru Culianu). Aceste norme nu privesc numai planul social, ci şi planul realităţii (fizic, fiziologic, spaţio-temporal, principiul identităţii): nu există realitate în afara culturii sau istoriei. Experienţe posibile în interiorul unei culturi încetează de a mai fi astfel în interiorul alteia24. Ideea convenţiei legilor care descriu – sau mai bine: care construiesc – realitatea, Culianu o susţine filosofic pornind de la Wittgenstein şi Feyerabend. Dar ea pluteşte în aerul mentalităţilor epocii noastre. Din punctul de vedere al modelelor ontologice, „lumile alternative”, „universurile

paralele” care ne stau alături nu sunt compatibile nici cu sensul grec al transcendenţei – pentru că nu se află deasupra –, nici cu cel iudaic, introdus prin panteismul spinozian în filosofia modernităţii ca imanenţă, ci este un fel de imanenţă dizolvată prin pluralism şi neutralizată în raport cu binele şi răul, ca pedeapsă sau recompensă după moarte: „Singura concluzie pe care o putem trage din multiplicitatea actualelor reprezentări ale altor lumi este aceea că noi trăim într-o stare de avansat pluralism al altor lumi” 25.

Ajutat de psihologia cognitivă, el se lansează în căutarea altor lumi: e un specialist în putere care caută cu erudiţia specialistului normele altor lumi, atât în istoria religiilor, cât şi în lumile alternative ale religiozităţii New Age sau ştiinţei de astăzi, precum şi în metodologia pe care o proiectează. Trei dintre cărţile sale importante atât pentru cariera academică, cât şi pentru evoluţia ideilor sale – *Psihanodia*, *Experienţe ale extazului*, *Călătorii în lumea de dincolo* (*Out of this World*) –, se pot foarte bine înscrie sub titlul celui de-al treilea şi ultim, din păcate, volum: *Out of this World*; unde traducerea ediţiei italiene a titlului este rezumativă pentru întreagă această linie de preocupări: *I viaggi dell’anima*. *Sogni, visioni, estasi26*. Unghiurile sunt diferite: primul volum este mai mult un preambul metodologic, de critică a *religionsgeschichtliche Schule*, urmat de o anexă practic de aceleaşi dimensiuni referitoare la „principalele probleme legate de înălţarea la cer a sufletului”. A doua reia „călătoriile sufletului” dintr-o perspectivă mai precisă atât ca temă – extazul, care însă este definit, la fel ca magia sau puterea mai sus, într-o manieră tipică pentru Ioan Petru Culianu: „Câmpul destul de larg al termenului se raportează la ideea de disjuncţie, cu implicaţia psihosociologică de «a ieşi din cadrele ce reglementează, în împrejurări istorice date, criteriile normalităţii» „27 –, cât şi ca perioadă istorică – de la elenism până la Evul Mediu. Dacă aceste două cărţi rămân

expresiile pregnante ale unei cariere academice, cea de a treia le reia mai sintetic ca problematică, mai larg ca perioadă istorică, şi accentuând nu pe metodologie, ci pe aspectele de substanţă ideatică ale temei. Totuşi, încă în *Experienţe ale extazului* devine evident că şi aici, pe această linie a cercetărilor, Ioan Petru Culianu are în vedere aceiaşi „specialişti ai puterii", adică aceiaşi specialişti ai sacrului cratofanic, care însă se dedau altor activităţi decât magiei, şi anume deja anunţatelor activităţi de construcţie a altor lumi. Am putea spune că o dată intervenită dispersia tematică pe care am identificat-o mai sus şi care e prezentă şi în dispunerea articolelor pentru *The eneyclopedia of Religion*, unitatea operei lui Ioan Petru Culianu, poate chiar şi unitatea celei teoretice cu cea literară, o dă axa comună a „specialiştilor puterii", a specialiştilor manifestării sacrului ca putere, adică ceea ce obişnuim să numim cratofanie. Le revine deci acestor specialişti, în cea de a doua perioadă a gândirii lui Ioan Petru Culianu, nu numai magia, adică manipularea, ci şi călătoriile în alte lumi, respectiv crearea de alte lumi, de lumi alternative.

Prin urmare, dincolo de similaritatea de interes filosofic existenţial pentru istoria şi filosofia religiilor, dincolo de similarele obligaţii de dezvoltare erudită a disciplinei, solicitate de cariera academică occidentală a lui Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu, direcţiile efective în care cei doi îşi caută filosofia sunt diferite. Cu toate trimiterile, de altfel nu deosebit de favorabile, spre Heidegger sau existenţialiştii francezi, Eliade caută o filosofie cu faţa întoarsă spre trecutul ei hegeliano-neokantian, o filosofie care prin tradiţia ei de până acum ar putea fi definită drept o mistică a raţiunii. Ca în clasica figură a lui Ianus bifrons, cu opţiunea pentru cratofanie, care diferit de orientarea hierofaniei spre fiinţa statică ne lasă să întrevedem devenirea, Ioan Petru Culianu priveşte însă într-o direcţie contrară, care este cea pe care o

consider a evoluţiei filosofiei occidentale. În interviul28 acordat Gabrielei Adameşteanu, Ioan Petru Culianu defineşte această direcţie astfel: filosofia contemporană nu mai privilegiază tema fiinţei sau a „fiinţei spre moarte” (se poate uşor recunoaşte trimiterea la Heidegger şi la existenţialismul francez), ci „problemele cognitive” şi toate tipurile de „cosmogonii”. „Prezentarea făcută de Culianu (…) ne face să regândim acele dezbateri despre spirit, materie şi aparenţe, care au continuat din vremea lui Berkeley până în zilele noastre – zilele propriilor noastre «date» despre fizică, matematică, percepţie şi convenţiile gândirii. Scopul lui Culianu este de a ne face să realizăm – literalmente, să facem reale – alte posibilităţi. Prin modificarea percepţiilor noastre primite istoric despre spaţiu, timp şi materie, ne vom trezi că trăim creator într-o lume alternativă sau, şi mai bine, în alte lumi. Pentru Culianu, multiplicitatea lumilor pare să fie o necesitate epistemologică, o funcţie a modului în care spiritul operează în spaţiu. Spiritul funcţionează, până la urmă, înăuntrul spaţiului creat înăuntrul spiritului” 29.

Filosoful religiilor este un „specialist al puterii”, adică un specialist al sacrului care se manifestă cratofanic. Întrucât însă, aşa cum spuneam, în el trebuie să vedem emblema proiectului unui nou filosof, acest filosof nu mai este un mistic al fiinţei şi al raţiunii, ci un mag al devenirii creatoare şi al acţiunii. Noul filosof este pentru Ioan Petru Culianu un mag, un taumaturg al lumilor alternative posibile, un practician, în sensul creatorului nietzscheean, nu un contemplativ. Chiar şi critica metodologică se leagă la Ioan Petru Culianu de lumile alternative, de posibilitatea de a construi alte lumi şi, deci, de „deconstruirea” realităţii unice şi absolute a lumii impuse de normele oricărei culturi, pentru că „lumile pot fi percepute (numai?) graţie dimensiunilor care nu există în interiorul lor”. împotriva metodologiei clasice, întemeiate pe model cauzal, pe raţionalitatea tradiţională, care susţine

structurile ierarhice piramidale şi chiar dictatura, Ioan Petru Culianu propune un model binar bazat pe mutaţii, oarecum statistic, probabilist al metodei. Conform cu opţiunea filosofului pentru manifestarea prin cratofanie a sacrului.

O gândire întreruptă. şi totuşi.

metoda sa e interesată de structura generării, procesului, şi nu de fiinţa statică, de o hermeneutică, dacă putem spune aşa, a fractalilor şi binarismului – în care cred că am putea să vedem noile modele ale artei mnemotehnice –, nu de una a asemănărilor, analogiilor şi arhetipurilor. Un atare model metodologic susţine individualismul sau „liberalismul" (ca să nu spunem, cum totuşi Ioan Petru Culianu o face, „nihilismul individual", pentru a nu risca să îl confundăm cu nihilismul colectiv şi generalizat al Occidentului) unor „specialişti ai puterii" împotriva totalitarismului politic sau sectar religios. El este interesat de deconspirarea manipulării prin erosul magic al imaginilor şi vine cu oferta antimanipulării prin deconstruirea sistemelor castratoare ale lumilor instalate ca realitate prin reguli general acceptate, prin construirea unor lumi alternative, paralele, sau măcar prin „călătoriile în alte lumi", prin pluralizarea lumilor, respectiv a realităţii.

S-a speculat mult asupra sfârşitului lui Ioan Petru Culianu30. Semnificativ, el este analog cu cel al lui Bruno: filosoful magician urmează magicianului. Ioan Petru Culianu caută lumi paralele împotriva nihilismului agresiv, a violenţei anomice, tot aşa cum şamanii preistoriei eliberau sufletele pentru a călători în alte lumi sau magicienii Renaşterii manipulau erotic mulţimile sau sufletele individuale. Nu ştiu dacă într-o umanitate pradă atâtor manipulări, ale Statului vrăjitor sau ale unor magicieni de circ, lumile paralele pot fi construite – sau, măcar, dacă putem călători în ele – cu deplina inocenţă a şamanului preistoric, dacă, adică, nu cumva totul poate fi

folosit, totul poate fi resemnificat, totul poate fi, conform unei celebre lozinci a postmodernului, refolosit, împotriva destinaţiei lui intenţionate (de parcă ar mai exista subiectul atotputernic al unei atari destinări!). Ceea ce pot să bănuiesc, fără a fi prezumţios, este că el moare ca o jertfă pe rugul agresivităţii nihiliste a celor care nu construiesc alte lumi, ci se mărginesc la refuzul violent al acesteia.

Note

1. *Cotidianul*, Suplimentul *LA* & *I*, 18.05.1992, p. 7.

560

2. El o face de altfel pentru filosofia greacă, numai că are în vedere o problemă religioasă particulară, aceea a „*meiensomatozei*, adică a transmigrării sufletului dintr-un corp în altul”: „În multe cazuri, filosofia nu este altceva decât o încercare sistematică de a analiza implicaţiile unui set de reguli” – filosoful (religiilor) ca „magician”.

Călătorii în lumea de dincolo, Ed. Nemira, Bucureşti, 1994, p. 42. Oricum, pentru Ioan Petru Culianu filosofii greci sunt mai degrabă „iatromanţi” – *Experienţe ale extazului*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, cap. I, pp. 29 – 48, iar culmea filosofiei greceşti, „platonismul [, este în esenţa sa o sinteză plină de forţă a credinţelor şamanice greceşti, care au fost sistematizate şi spiritualizate” (p. 153).

3. Există aici un posibil răspuns la întrebarea: de ce reîncepe mereu filosofia românească? De fapt, reîncepe numai filosofia care încearcă să se sincronizeze cu Occidentul, şi care în această sincronizare mereu depăşită cronologic naşte avortoni chiar din perspectiva criteriilor filosofice occidentale. Altfel, filosofia existenţială construită pe seama filosofiei şi istoriei religiilor, ceea ce considerăm a fi reala naştere, autentica originare a filosofiei aici, are continuitate, originalitate şi puterea de a se impune. O întreagă linie de filosofie românească îşi află aici originalitatea şi chiar; i continuitatea reclamată de o adevărată şcoală.

4. „Dacă e ceva de salvat în teoriile vehiculate de *religionsgeschichtliche Schule*, e ideea lui Wilhelm Anz că ascensiunea sufletului reprezintă motivul central al gnosticismului. Într-adevăr, aşa cum Hans Jonas a văzut foarte bine, ascensiunea sufletului gnosticului reprezintă finalitatea existenţială a gnozei” (*Experienţe ale extazului*, ed. cit., p. 13.)

5. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1999, p. 219.

6. Ioan Petru Culianu, *idem*, p. 16.

7. *Ibidem*, p. 132.

8. *Ibidem*, p. 133.

9. *Ibidem*, pp. 135 – 136.

10. *Ibidem*, p. 136.11. *Ibidem*, p. 144.

12. *Ibidem*, p. 155.

13. *Ibidem*, pp. 155 – 157.

14. *Ibidem*, p. 51.

15. *Religia şi creşterea puterii*, studiul foarte important pentru înţelegerea perspectivei interpretative şi ideilor lui Ioan Petru Culianu, din volumul semnat alături de Gianpaolo Romanato şi Mario G. Lombardo – *Religie şi putere*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1996 (ed. italiană: 1981), p. 164

16. Ioan Petru Culianu, Religia şi creşterea puterii, în op. cit., p. 165

17. *Ibidem*, p. 166. Am insistat, folosind citate lungi şi integrale, asupra acestui studiu pentru că el este ignorat de majoritatea comentatorilor şi singurul lipsit în ediţia română de vreun studiu sau introducere, deşi are o importanţă majoră în înţelegerea lui Ioan Petru Culianu.

18. *Ibidem*, p. 170.

561

19. *Ibidem*, pp. 227 – 228.

20. *Ibidem*, pp. 228 şi 229.

21. *Ibidem*, pp. 206 – 213.

22. /fe/dem, pp. 216 – 217 şi 218.

23. *Ibidem*, p. 226.

24. Ioan Petru Culianu, Călătorii în lumea de dincolo, ed. cit., p. 44 şi Ioan Petru Culianu, Religia şi creşterea puterii, în op. cit., p. 187.

25. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., p. 240; vezi şi p. 239.

26. Subtitlul iniţial era: *Otherworidly Joumeys from Ghilgamesh to Albert Einstein*, Shambhala Publications, Inc., Boston & London, 1991; versiunea italiană apare la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1991 şi îi aparţine lui Maria Sole Croce. Subliniez preferinţa mea pentru traducerea titlului: *în afara acestei lumi*, nu *Călătorii în lumea de dincolo* – ceea ce este o interpretare ortodoxă, respectiv creştină sau platonizantă, a titlului englez dat de Ioan Petru Culianu în concordonaţă cu modelul ontologic postmodern pe care îl propune.

27. Ioan Petru Culianu, Experienţe ale extazului, ed. cit., p. 26.

28. „Lumea est-europeană…”, în revista 2*2, 5* aprilie 1991.

29. „Cuvânt înainte” de Lawrence E. Sullivan, în Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., pp. 28 – 29.

30. Nu ştiu în ce măsură Ioan Petru Culianu putea pune în pericol clasa politică românească constituită după căderea regimului lui Ceauşescu. Personal mă îndoiesc foarte mult că aceasta ar fi explicaţia morţii lui. Regimurile din România n-au fost niciodată stresate de producţiile intelectuale pentru că niciodată în societatea românească atari produse n-au avut pătrundere de masă şi circulaţia care să le instaleze ca lumi alternative (cum ar spune Ioan Petru Culianu), periculoase pentru realitatea politică de aici, capabile adică să producă decizii politice. Nu am însă nicio explicaţie pentru faptul că niciunul dintre analiştii politici n-a folosit ideile lui Ioan Petru Culianu în analiza căderii comunismului românesc şi a perioadei de tranziţie

care ţine de mai bine de un deceniu. În primul caz, Occidentul a acţionat, cu bună ştiinţă sau ignorant, prin magia fantasmatică a publicităţii şi artei. Seriale văzute prin intermediul unor antene individuale sau difuzate prin casete video au creat o lume alternativă, abundentă şi aventuroasă, reală şi dezirabilă, în faţa unei populaţii înfometate şi plictisite. În al doilea, tranziţia este perfect interpretabilă ca un stadiu de anomie în raport cu puterea politică, un stadiu de afirmare a puterii individuale împotriva statului, societăţii frustrante, dar totodată şi împotriva comunităţii.

Ioan Petru Culianu, istoric al ideilor: exemple de metodologie hermeneutică

Roberta Moretti

Premisă în acest eseu, care dezvoltă tematici tratate în teza de licenţă *Le molte latitudini di Ioan Petru Culianu 1950 – 1991 CMultele latitudini ale lui Ioan Petru Culianu, 195*0 – 1991), mi-am propus să expun unele teze ale profesorului Culianu în privinţa *istoriei ideilor*, domeniul de studiu pe care l-a cultivat intens până în pragul anilor nouăzeci. Am extras din lucrările sale o serie de exemple de *metodologie hermeneutică* ce se deschid astăzi unor noi şi importante dezvoltări teoretice.

1. Meseria de istoric al ideilor

Civilizaţia contemporană ia formă din întâlnirea diverselor culturi în decursul dezvoltării lor istorice; e vorba însă, după opinia lui Culianu, de o configuraţie care face uz de idei şi categorii de origine disparată: istoricului ideilor îi revine să le identifice, chiar şi atunci când acestea frizează domenii de referinţă care, la un prim nivel, par excentrice într-o cercetare de acest tip. Unul dintre domeniile „excentrice” faţă de cercetarea istorică aşa cum este ea înţeleasă de obicei îl constituie polaritatea fantasticului, procesele imaginative activate în diverse epoci şi a căror hermeneutică nu poate fi separată, după Culianu, de analiza proceselor culturale ce se desfăşoară

în dinamica istorică. Dacă, într-adevăr, ideile se modelează în raport cu istoria şi cu puterea politică şi religioasă, arsenalul imaginar ascunde, la rândul său, o forţă capabilă să manipuleze, să conducă, să restaureze dar şi să submineze valorile unei anumite epoci. În *Eros şi magie în Renaştere2* Culianu îşi aţinteşte privirea asupra transformării produse în epoca de azi datorită descoperirilor ştiinţifice şi considerabilei dezvoltări a tehnologiilor, Premisele acestei transformări ar trebui examinate, susţine Culianu, mai degrabă „la nivelul imaginarului ca atare”, decât la cel integral explicit al descoperirilor ştiinţifice, „pornindu-se, evident, de la ideea că o descoperire devine posibilă numai într-un anumit orizont de cunoştinţe şi de credinţe privitoare la posibilitatea ei” 3. Autorul confruntă două sisteme: cel al doctrinelor magice din Renaştere şi cel al gândirii ştiinţifice contemporane, constatând că dezvoltarea ştiinţei moderne „presupune o mentalitate diferită faţă de cea care prezida «ştiinţele» Renaşterii”. „Istoricul ideilor – subliniază Culianu – are nu numai dreptul, ci şi datoria de a-şi pune întrebări legate de *cauzele care au produs această enormă schimbare în imaginaţia umană*, fenomen care a dus la transformarea metodelor şi obiectivelor ştiinţelor naturii” 4. Potrivit autorului, ne găsim în faţa unei chestiuni fundamentale a culturii noastre: o chestiune asupra căreia ar trebui să reflectăm, evitând facila punere sub acuzaţie a progresului tehnologic înţeles ca eveniment-cheie al modernităţii, fără a ţine seama de faptul că nu doar tehnica în sine a dus la marile descoperiri ale ştiinţei secolului XX.

Marea cotitură de la magia renascentistă la ştiinţa modernă ar consta, potrivit savantului român, într-o „mutaţie a imaginarului”:

Magie şi ştiinţă reprezintă în ultimă instanţă nevoi imaginare, iar trecerea de la o societate cu dominantă magică spre o societate cu dominantă ştiinţifică se explică

în primul rând printr-o mutaţie a imaginarului5.

Această mutaţie poate apărea ca o fractură între două tipuri de gândire, dintre care una imatură ar preceda-o pe următoarea, de mai mare maturitate. Însă, potrivit lui Culianu, această optică istorică trebuie corectată. Progresele de ordin ştiinţific şi tehnologic ale timpurilor moderne ne predispun la opinii eronate în legătură cu ideea de progres, aceleaşi pe care le cultivau pozitiviştii secolului al XIX-lea, entuziaşti ai „progresului" şi devotaţi „raţiunii" ştiinţifice. Culianu are, în schimb, o atitudine diferită faţă de ideea de progres, adoptând punctul de vedere al unei epistemologii de factură recentă:

Ne găsim astăzi – seria el în 1987 – la intersecţia a doua epistemologii: prima, cu rădăcini încă în iluminism, crede că progresul ştiinţific este cumulativ şi că, până la urmă, omenirea va ajunge să descopere Adevărul; a doua, care nu există decât de un sfert de secol, consideră că toate viziunile asupra lumii sunt valabile, că ele sunt la fel de departe de Adevăr şi că între ele nu există continuitate. Conform acestei epistemologii, viziunea asupra lumii specifică Renaşterii şi aceea a ştiinţei moderne, deşi se află într-o succesiune cronologică, nu au nimic de a face una cu alta: ele sunt, pur şi simplu, reciproc incomensurabile6.

Ideea respectivă trebuie aşadar să fie redimensionată într-o perspectivă istorică multilaterală şi relativistă, nu fără a se ţine totuşi seama de teoriile istorismului german de la finele secolului al XIX-lea7. Analiza pe care o întreprinde Culianu este mai puţin una a faptelor şi a cronologiei evenimentelor şi mai mult una a cauzelor care le-au produs, în relaţie cu dezvoltarea ştiinţei moderne. Sunt puse în lumină presiunile de ordin ideologic exercitate de instituţiile dominante şi, în cadrul trecerii de la Renaştere la epoca modernă, sunt indicate drept momente cruciale moartea lui Giordano Bruno şi impunerea Reformei protestante.

Ne aflăm în perioada tranziţiei către modernitate, iar Culianu recurge la o comparaţie curioasă: compară mutaţia imaginarului şi naşterea ştiinţei moderne cu o muscă apteră (*a wingless fly*). Punctul de plecare al acestei comparaţii este poziţia susţinută de Jacques Monod în lucrarea sa *întâmplarea şi necesitatea* (trad. it. Mondadori, Milano, 1970) 8. Ştiinţa modernă, scrie Culianu.

…izvorăşte dintr-o interacţiune de forţe ideologice extrem de complexe, într-un proces care aminteşte îndeaproape selecţia naturală a speciei. Ştim acum – spune el mai departe – că aceasta nu e determinată de o lege providenţială, ci de accidentele mediului înconjurător, pe care J. Monod le-a definit, poate eronat, drept întâmplare9.

În procesul de selecţie a speciei se pot manifesta evenimente care periclitează şi adesea elimină speciile animale a căror supravieţuire e ameninţată de nou-apăruta situaţie ambientală. O muscă apteră este în esenţă un animal bolnav, un produs nereuşit al naturii, ea fiind lipsită de aripi. Acest mutant genetic nu are posibilitate de subzistenţă pe pământ, întrucât este o pradă uşoară pentru păsări şi va fi, după toate probabilităţile, eliminată prin selecţia naturală. Însă acelaşi lucru se poate petrece şi cu „specia normală”, dacă devin adverse condiţiile externe – de pildă, în cazul unui vânt foarte puternic la care muştele „normale” nu pot rezista. În acest caz, va reuşi să supravieţuiască şi să se reproducă exact musca apteră, întrucât poate umbla pe sol şi poate evita pericolul de a cădea uşor pradă păsărilor, puse şi ele în dificultate de vânt.

Revenind la ştiinţele Renaşterii, Culianu susţine că ele nu erau defel în criză. Într-adevăr, într-un mod similar cu procesul de selecţie a muştei aptere, o serie de evenimente neprevăzute şi concomitente din epoca târzie a Renaşterii a declanşat o mutaţie de idei din care a izvorât noua formă formantă precursoare a spiritului ştiinţific modern. Acesta

…a luat naştere – scrie Culianu – ca o muscă apteră care, în marile vârtejuri ale istoriei secolului al XVI-lea, a avut norocul de a trece neobservată şi de a nu fi eliminată de implacabila selecţie naturală. Aceasta a afectat atât de profund ştiinţele renascentiste, încât le-a lipsit de orice posibilitate de a se mai reface10.

Marea spaimă a învins, ca vântul în confruntare cu musca apteră, şi în faţa unei nemiloase reforme religioase s-a renunţat la magie, la alchimie, la astrologie; iar pentru cine nu dorea să rişte ca Galilei (1564 – 1642) sau ca Bruno (1548 – 1600), era preferabil să urmeze exemplul lui Newton (1642 – 1727) şi să păstreze tăcerea, cum a făcut acesta în privinţa studiilor de ocultism şi mai cu seamă de alchimie, pe care le-a cultivat însă în secret toată viaţa.

Ştiinţele Renaşterii, precizează Culianu, funcţionau perfect pentru oamenii epocii; trebuie, de aceea, să ne distanţăm de cei care susţin „carenţa valorii de întrebuinţare” a acelor ştiinţe. Într-adevăr, astrologia secolului al XVI-lea.

…departe de a fi o ştiinţă în declin, se bucura de o consideraţie care trebuie să fi fost mult superioară valorii sale reale de întrebuinţare. Totuşi, numai a posteriori se poate controla acest lucru; pentru oamenii Renaşterii valoarea relativă de întrebuinţare a astrologiei nu era mai mică decât cea pe care noi o atribuim astăzi teoriei radioactivităţii sau celei a relativităţii. (…) Dintre ştiinţele Renaşterii, alchimia este cea care a înregistrat eşecurile cele mai constante. În pofida acestui fapt, deoarece avea un rol important în obţinerea remediilor iatrochimice şi chiar a celor utilizate de medicina astrologică, ar fi imposibil să i se nege orice valoare de întrebuinţare. (…) alchimia nu avea niciun motiv de a se considera ameninţată în fundamentele ei. Desigur, numărul extrem de mare de şarlatani a discreditat-o, însă practicile alchimice ale lui Newton ne demonstrează că ea nu încetase de a suscita interesul celor mai luminate spirite

ale secolului al XVII-lea. Unii dintre istoricii ştiinţelor se mai întreabă şi astăzi de ce oare, dacă alchimia constituia preocuparea fundamentală a lui Newton, acesta a publicat tot felul de lucruri, cu excepţia materialelor privitoare la experienţele sale alchimice. Răspunsul este atât de simplu, încât ne miră că este atât de sistematic evitat sau deformat: Newton trăia într-o vreme caracterizată, pe plan politic, de triumful puritanismului care, trebuie să ne amintim, detesta ştiinţele oculte... Astfel încât, Newton nu şi-a făcut publice experienţele de alchimie deoarece avea capul pe umeri şi prefera să şi-l păstreze.

În concluzie, pentru Culianu *„Este absolut evident că ştiinţele Renaşterii, oricare ar fi fost valoarea lor* reală *de întrebuinţare, nu erau deloc lipsite de o valoare* relativă *de întrebuinţare*". Învăţatul român subliniază încă o dată energia presiunilor ideologice care, în cazul dogmelor religioase, pliază cu forţa ideile dominante, obiceiurile şi viaţa socială a marilor mase.

Confruntându-se ideile care aparţin celor două sisteme socio-culturale, pe de o parte cel magic şi pe de alta cel ştiinţific modern, pot fi identificate procesele care unesc în perspectivă istorică ideile. Se întrevede o mutaţie a dimensiunii imaginare, reflectată în două viziuni asupra lumii cu siguranţă incomprehensibile dacă este adoptat criteriul istoric al unui progres linear al omenirii (care, pentru Culianu, e o prejudecată). Această nouă perspectivă hermeneutică ne îngăduie să stabilim care sunt conexiunile dinamice dintre idei; într-adevăr, „în unitatea psihică a vieţii, în istorie, în sistemele de cultură şi în organizaţii" – susţine Wilhelm Dilthey12 –, „totul e conceput în constantă schimbare..." Ideile depozitate în memoria culturală se dezvoltă într-o istorie proprie, legată atât de întrebuinţarea cât şi de uitarea lor, gata să se reactualizeze, reapărând în forme noi, de cele mai multe ori de nerecunoscut.

Magia – scrie Culianu – are în comun cu tehnologia

modernă pretenţia de a parveni, prin alte mijloace, la aceleaşi rezultate: comunicare la distanţă, transporturi rapide, călătorii interplanetare” fac parte dintre isprăvile normale ale magului13.

Baza de propulsie a gândirii ştiinţifice şi tehnologice ar putea fi conţinută, măcar în parte, în imaginaţia şi în credinţele cutezătoare ale gândirii magice. Culianu nu intenţionează să afirme prin asta că metoda magiei are ceva în comun cu cea a ştiinţelor naturale moderne. A imagina drept posibil un lucru precedă inevitabil punerea sa în operă, constituie o premisă lipsită de echivoc:

S-au înşelat istoricii – scrie Culianu – întemeind dispariţia magiei pe apariţia „ştiinţei cantitative”: aceasta nu a făcut altceva decât să se substituie unei componente a celei dintâi, continuându-i în rest visurile şi obiectivele prin mijloacele tehnologiei. Electricitatea, mijloacele rapide de transport, radioul şi televiziunea, avionul şi computerul au constituit realizări ale promisiunilor pe care magia le formulase prima şi care intrau în arsenalul procedeelor supranaturale ale magului, ca de pildă a produce lumină, a comunica cu regiuni îndepărtate ale spaţiului, a zbura prin aer şi a dispune de o memorie infailibilă. Tehnologia, se poate spune, este o magie democrată, care îngăduie tuturor să beneficieze de facultăţile extraordinare cu care se lăuda magul 14.

Cine sunt atunci moştenitorii direcţi ai magiei renascentiste? Dacă tehnica modernă a exploatat visurile magului, există în schimb alte zone în care magia este nebănuit de activă şi de operantă, iar acest lucru se petrece în domeniul ştiinţelor psihologice şi sociale. Operaţiunea magică se desfăşoară aici dincolo de pragul conştiinţei, iar în aceasta îi rezidă forţa însăşi. Conform ştiinţei din Renaştere, fenomenele magice sunt strâns legate de cele erotice. Aceste legături stau, în sens larg şi subtil, şi la baza raporturilor dintre indivizi, dat fiind că raporturile intersubiective sunt reglementate în mod

inconştient de procesele magice. Observarea acestor raporturi, dinamica lor şi înţelegerea acestui mecanism complex poate fi de cea mai mare utilitate şi ar trebui utilizată efectiv. De mulţi ani relaţiile intersubiective sunt supuse unei observaţii atente de către psihologia generală şi de către ştiinţele care se ocupă de formarea individului. Precursoarea acestei ştiinţe ar fi după cât se pare, în opinia lui Culianu, magia erotică a lui Giordano Bruno, cel mai tragic şi mai bizar dintre învăţaţii Renaşterii târzii care mai cunoşteau încă magia astrologică de provenienţă arabo-hispanică. Fără să fie conştientă de acest lucru, o societate ar lua forma pe care doreşte să i-o imprime manipulatorul brunian:

Sociologia, psihologia şi psihosociologia aplicate – scrie Culianu –, în măsura în care au totdeauna o parte operaţională, sunt în ziua de astăzi moştenitoarele directe ale magiei renascentiste. Ce se putea spera oare să se obţină prin cunoaşterea relaţiilor intersubiective? O societate omogenă, sănătoasă ideologic şi guvernabilă. Manipulatorul total al lui Bruno îşi asumă sarcina de a furniza subiecţilor o instrucţie şi o religie convenabile.

Apoi, citându-l pe Bruno, urmează:

„Este necesar, mai cu seamă, să avem cea mai mare grijă în privinţa locului şi felului cum este educat cineva, în privinţa studiilor pe care le-a urmat: ce fel de pedagogie, ce religie, ce cult, pe baza căror cărţi şi a căror autori. Căci toate acestea generează de la sine, iar nu *prin accident*, toate calităţile supuşilor (…)” (Thes*es de* M*ag*ia, *LI*I). Controlul şi selecţia sunt aşadar stâlpii de susţinere ai ordinii15.

2. Filtrul hermeneutic în trecerea de la un sistem de idei la altul, ideile se reconfigurează plecând de la precedenta *forma mentis*, sunt alese şi readaptate de aceasta pentru o nouă sistematizare, fie ea religioasă, politică, socială etc. În *Eros şi magie în Renaştere* Culianu ne spune că istoricul ideilor nu trebuie să se mulţumească

a descrie conţinuturile ideologice ale unei epoci date; lui i se cere să zărească şi un aspect subtil, a cărui observare pune în lumină *voinţa selectivă* – latura obscură ce s-ar afla la baza proiectului coordonator al gândirii unei epoci.

Originalitatea unei epoci – scrie Culianu – nu se măsoară după conţinutul sistemelor sale ideologice, ci mai degrabă după „voinţa selectivă”, adică după grila de interpretare pe care ea o interpune între un conţinut preexistent şi rezultatul modern al acestuia16.

Grila interpretativă funcţionează ca filtru hermeneutic, iar orice mesaj care trece prin ea nu rămâne inalterat, ci produce „două efecte de ordin semantic”:

…primul, tinzând către organizarea însăşi a structurii culturale a epocii şi situându-se în afara ei, se defineşte ca un mecanism în egală măsură complex şi subtil de valorizare ori, dimpotrivă, de refulare a anumitor conţinuturi ideologice; al doilea, care acţionează chiar în interiorul structurii culturale respective, se defineşte ca o distorsiune sistematică, sau de-a dreptul o inversiune de ordin semantic a ideilor trecute prin grila interpretativă a unei epoci17.

Prima operaţie este selecţia pe care o face orice epocă din materialele ideologice care derivă din alte sisteme culturale, acestea servind la organizarea structurii culturale a vremii, cea de a doua, a cărei acţiune are loc chiar în interiorul structurii respective, se referă la utilizarea materialului ales. Sarcina istoricului ideilor, mai mult chiar, *„maxima aspiraţie* „a acestuia, va fi cea de a întrevedea „voinţa selectivă”, *filtrul hermeneutic* al unei perioade date, şi de a-i evalua în consecinţă acţiunea internă, respectiv *voinţa de distorsiune*. În opinia lui Culianu, singurul lucru care contează realmente, întrucât determină originalitatea unui moment cultural dat, este *sistemul interpretativ* al acestuia. În vreme ce conţinuturile unei ideologii pot fi descrise, sistemul interpretativ se dovedeşte alunecos, el este descris ca fiind

o

…prezenţă tacită, ca să nu spunem ocultă, dar totodată obiectivă şi inexorabilă; el se arată din când în când în toată complexitatea sa, pentru a se sustrage imediat apoi privirii cercetătorului care, pentru a putea practica istoria ideilor, e chemat să v*ad*ă *nu* numai ceea ce i se înfăţişează de la sine, respectiv idei*le îns*eşi, ci tocmai ceea ce nu se arată, firele secrete care unesc ideile cu voinţa invizibilă a timpului, regizorul lor[18].

Conceptele de inversiune semantică şi de voinţă deformantă acţionează în sistemul de valori al unei epoci date şi pot avea puterea de a transforma într-un mod radical felul de a gândi al unui anumit grup social.

După cum am menţionat deja, Reforma din secolul al XVI-lea şi, decurgând din ea, accentuarea puritanismului, atât în sânul Bisericii protestante, cât şi al celei catolice, reprezintă pentru Culianu unul dintre factorii hotărâtori în apariţia ştiinţei moderne. Schimbarea ideologică produsă afectează gândirea magică în asemenea măsură încât nu este exclusă, de către Culianu, existenţa unui cerc hermeneutic care ne împiedică să precizăm dacă „sfârşitul magiei a produs Reforma sau Reforma a produs sfârşitul magiei” [19]; în orice caz, trebuie ţinut seama de faptul că cele două evenimente sunt strâns legate între ele. Factorul Reformă include examinarea raţiunilor ideologice ale acestei mişcări, a cărei presiune acţionează asupra sistemului de valori curente modificându-le, introducând o treptată configurare de noi valori, mai conforme cu instanţele religioase şi politice ale timpului. Valorile care erau anterior bine digerate de societatea vremii sunt acum depreciate de către noul curent de idei, iar alchimia, astrologia[20], magia[21] sunt respinse şi eliminate. Acestui factor Culianu îi mai alătură încă unul, care începe să apară în Anglia puritană a secolului al XVII-lea: o schimbare în cadrul „intereselor vocaţionale” [22], orientate către ştiinţă şi tehnică. Raportul acestora cu interesele de

ordin militar nu trebuie subapreciat. În sinteză, factorii examinaţi de Culianu pun în lumină că „bazele tehnologice ale societăţii noastre par a fi fost puse de două activităţi umane ale căror raporturi cu ştiinţele ar fi fost greu de bănuit: religia şi războiul” 23. În cartea sa *Religie şi putere* (1981), Culianu susţinuse valabilitatea de fond a afirmaţiilor lui Max Weber, căruia îi revine meritul

…de a fi înţeles că modificările ideologice le preced şi le provoacă pe cele economice… Pentru ca sistemul economic numit capitalism să se poată ivi, a fost necesară o înclinaţie a individului spre economisire care să îngăduie acumularea de capital. Această înclinaţie nu este desigur una „naturală”, fiindcă atunci „capitalismul” s-ar preface într-o constantă a istoriei. Dimpotrivă, pentru ca individul să renunţe la bunurile pământeşti şi să acumuleze o valoare, la urma urmei abstractă, numită bani, era nevoie de un puternic impuls ideologic care să justifice o atare atitudine. Acesta nu putea fi, cu siguranţă, impulsul ascetic medieval, deoarece omul Evului Mediu creştin era mai degrabă înclinat să nu observe lipsa mijloacelor materiale, în vreme ce abundenţa acestora îl obliga, măcar în teorie, dar foarte des şi în practică, să îndeplinească fapte de caritate. Dar iată apărând, odată cu puritanismul, o formă complet nouă de ascetism, un ascetism intra-mundan care nu numai că îngăduie acumularea de bogăţii, ci interzice formal şi să se beneficieze de ele, şi să fie împărţite celor mai nevoiaşi 24.

În eseul *Religia ca sistem*, Culianu sugerează că nu doar religia, ci chiar existenţa noastră însăşi pot fi traduse în termenii unui sistem, iar reprezentarea pe care ne-o propune se inspiră din teoria fractalilor, a căror fiecare ramificaţie e infinită, şi urmează o anumită regulă.

Viaţa mea – scrie Culianu – e un sistem de fractali extrem de complex, un sistem care evoluează simultan pe mai multe dimensiuni25.

Ceea ce înseamnă că, în fond, noi nu putem

surprinde decât o minimă parte a sistemului.

Dar în ce fel e oare posibil să fie traduse în practică – scrie el mai departe – rezultatele acestei constatări destul de vagi, din care ar rezulta că religia (şi tot restul) sunt sisteme? în realitate – vine răspunsul – nu e o descoperire recentă, dar ceea ce implică ea în primul rând e faptul că datele religiei sunt sincronice şi că distribuţia lor diacronică este o operaţie ale cărei cauze nu e nevoie să le analizăm; sau, dacă întreprindem o asemenea analiză, va trebui să ne raportăm continuu la dimensiuni mereu noi de fractali de o complexitate infinită. Din această perspectivă religia nu posedă o „istorie”, iar istoria dintr-un anumit moment dat nu e definită de o „religie”, ci doar de vreun fragment incomplet al unei religii. Fiindcă o religie este înainte de toate un sistem de o complexitate infinită, iar apoi acea parte din sistemul respectiv care a fost selecţionată în decursul istoriei acestuia26.

3. Noţiunea de program mental în ultimele sale scrieri Culianu accentuează caracterul cognitiv al cercetărilor sale şi, dacă în calitate de „istoric cognitiv” el ridică mereu chestiuni inerente funcţionării minţii omeneşti, în calitate de istoric al religiilor îşi îndreaptă atenţia spre ceea ce el defineşte drept „program mental”. „Religiile – susţine Culianu – sunt programe mentale derivând din impactul cu un număr nelimitat de factori, interni şi externi, asupra minţii omeneşti; (...) ca să vorbim limpede, acesta este un joc *(...) a*vând o miză de ordin individual şi colectiv foarte ridicată: sensul existenţei umane şi viitorul omenirii”. Mai adaugă, de asemenea, că: „În calitate de oameni nu ne punem întrebări asupra mesajului unei religii, dar în calitate de oameni de ştiinţă ne punem întrebări asupra programului acesteia” 27.

Cercetarea pe care o efectuase în legătură cu *Gnozele dualiste ale* Occidentului28 evidenţiase un punct cheie care implica raporturi de dependenţă între diversele formulări dualiste ale sistemelor gnostice. În accepţia de

care se serveşte Culianu, dualismul, în calitate de categorie istorico-religioasă, se bazează pe „opoziţia între două principii”: în această formulare „opoziţie” indică *antagonism*, iar „principiu” trimite la *originea* unei entităţi. În cadrul sistemelor gnostice, dualismul presupune „prezenţa a doua entităţi separate, fiecare din ele aflându-se la originea unei creaţii proprii” 29. Ugo Bianchi, maestrul şi iniţiatorul lui Culianu în studiile asupra gnosticismului la Universitatea Catolică din Milano, adusese importante contribuţii la cercetările privind istoria dualismului, printre acestea numărându-se şi descoperirea că „numeroase mituri prezente în «marile religii» au aspect şi origine dualiste”. Comparând diverse mitologii din diverse zone, Ugo Bianchi relevase paralelisme specifice, respectiv versiuni diferite ale aceloraşi mituri, chiar la popoarele care nu cunosc scrisul. Un asemenea rezultat, reflecta Culianu, pe lângă faptul că pune problema genezei independente a acestor povestiri, ridică şi importante semne de întrebare chiar în privinţa istoriei religiilor. Şi Lévi-Strauss propusese – aminteşte Culianu – ipoteza unui mecanism fundamental care stă la baza gândirii umane, adică producerea de naraţiuni similare în contextele culturale cele mai disparate. Cercetarea dualismelor occidentale îl punea pe Culianu în faţa unor noi perspective asupra originii şi interpretării acestei categorii. îi servea drept ghid textul intitulat *Remarques sur le dualisme religieux*, un eseu al lui Mircea Eliade în care dualismul era pus în relaţie cu sistemele de clasificare binară.

Miturile sistemelor gnostice puneau în lumină o structură fundamentată dualist, în care două principii, cel al lucrurilor bune şi cel al lucrurilor rele, se contrapuneau. La rândul lor, clasificările de tip binar oferă un instrument util pentru ierarhizarea fenomenelor care se prezintă în mod imediat ca duale. Această constatare îl împingea pe Culianu să cerceteze posibila reacţie între dualismul

fenomenului religios în domeniul care îl interesa şi structura bicamerală a creierului uman, evidenţiată de cele două emisfere ale sale30. În decursul evoluţiei sale, creierul omenesc a cunoscut un proces specific de diferenţiere funcţională între cele două emisfere. S-a confirmat, de pildă, că emisfera stângă e specializată în funcţiuni lingvistice31. Examinată în lumina acestor consideraţii interdisciplinare, în virtutea dovezilor care au ieşit la lumină în structura gândirii mitice şi în raporturile de dependenţă dintre formulările dualiste din sistemele gnostice, problema dualismului sfârşea prin a se impune nu numai şi nu atât ca problemă istorică, ci cognitivă. Culianu se referea la acest lucru, într-un articol apărut în 1989 în revista *Panorama*, ca la o descoperire neaşteptată.

I.P. Culianu intuia că la baza miturilor gnostice poate fi recunoscut un „sistem ideologic" grefat în mintea oamenilor: o „regulă de generare", simplă de altfel, ar combina secvenţele logice în interiorul sistemului, producând toate variantele. Una din variantele sistemului este aleasă de grupul uman pe baza unor raţiuni economice şi sociale, dar „în general se poate spune că un sistem de idei (...) este în mod fundamental grefat în minţile omeneşti şi deci se derulează în întuneric, asemeni programului unui computer care execută apoi cu totul alte lucruri pe ecran" 32.

Cât despre aşa-zisa „regulă simplă de generare", Culianu nu a mai furnizat alte explicaţii: rămân doar interesante puncte de plecare ce lasă să se întrevadă direcţia pe care ar fi putut-o lua cercetarea. Dar Culianu sonda regulile logicii combinatorii, ale artei care porneşte din gândirea esoterică a lui Raymundus Lullus şi a lui Giordano Bruno, în afabularea narativă – care este cealaltă latură orbitoare a unui sistem cognitiv *în fieri*. Acest sondaj în adâncurile genului narativ era actuat în ultima lui povestire, cu titlul *Limba creaţiei33*. Iar aici tema crucială a producţiei mentale de „programe" se dezvoltă în cea a

căutării unei limbi universale. Este vorba de o chestiune filozofică ce a atras mulţi scriitori din trecut, în legătură cu Cabala, cu scrierea hieroglifică, cu presupunerile legate de un alfabet „divin” care ar transcrie pe ascuns procesul de creaţie a realităţii. Aici Culianu demonstrează că se îndreptase spre o hermeneutică centrată pe tema „limbajului creaţiei”. În mod surprinzător, excavarea diverselor variante combinatorii arăta că era îndreptată în direcţia cercetării limbilor artificiale moderne şi a evoluţiilor cognitive implicite în tehnologiile digitale.

Apare deci un nou tip de abordare a studiului civilizaţiilor şi a conexiunilor dinamice ale ideilor: faptul că ideile se repropun în forme mutante şi în strânsă relaţie cu schimbările realităţii materiale şi ale conştiinţei colective.

Printre multele probleme rămase deschise în gândirea învăţatului român se numără şi aceea indescifrabilă a raportului dintre imutabilitate (a programelor implantate în creier ca nişte cipuri mentale) şi mutaţia biologică şi istorică: o enigmă cu care imaginaţia fără frâu a lui Ioan Culianu cochetase pe furiş.

Traducere din italiană de Corina Popescu

Note

1. Conducător ştiinţific: prof. Grazia Marchiano, Universitatea din Siena-Arezzo, Italia, 1999. Vezi recenzia din *România literară*, Bucureşti, februarie 2000.

2. Eros et Magie à la Renaissance. 1484, Flammarion, Paris, 1984 (trad. it., Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484, Il Saggiatore, Milano, 1987).

3. *Ibid.*, p. 8.

4. *Ibid.*, p. 265.

5. *Ibid.*, p. 8.

6. *Ibid.*, p. 9.

7. Anumiţi exponenţi ai istorismului german, a cărui cea mai reprezentativă figură este Wilhelm Dilthey (1833 – 1911), au accentuat relativismul implicit al celui din urmă:

ei sunt Georg Simmel (1858 – 1919) şi Oswald Spengler (1880 – 1936). „După Spengler, urmat apoi de A.J. Toynbee, civilizaţiile sunt destinate să se nască, să crească şi să piară închise mereu în ele însele: niciun adevăr şi nicio valoare nu pot supravieţui civilizaţiei căreia îi aparţin” (*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1994, p. 1110).

8. Biologul francez (1910 – 1976) distins cu premiul Nobel pentru medicină în 1965, pionier al geneticii moleculare.

9. Eros e magia nel Rinascimento, ed. cit., p. 270.

10. *Ibid.*, p. 270.

11. *Ibid.*, p. 266 şi urm.

12. Wilhelm Dilthey, *Critica raţiunii istorice*, Einaudi, Torino, 1954, p. 365.

13. *Ibid.*, p. 7.

14. *Ibid.*, p. 163 şi urm.

15. *Ibid.*, p. 164.

16. *Ibid.*, p. 26.

17. Ibidem.

18. Ibidem.

19. În nota care însoţeşte acest pasaj autorul subliniază că „ipoteza circularităţii a fost formulată din exces de precauţie. În realitate, la apariţia Reformei magia era dominantă. Reforma e cea care a pus capăt magiei şi nu viceversa”. Ioan P. Couliano, „Alcune riflessioni sulla magia e la sua fine”, în voi. coordonat de Grazia Marchiano la *religione della Terra*, Red, Como, 1991, p. 182.

20. „Orice fenomen magic devine ilicit şi astrologia este lovită de interdicţie definitivă în 1586”. *Ibid.*, p. 183.

21. Care, potrivit lui Culianu, la sfârşitul secolului al XVII-lea dispăruse practic.

22. „Sociologia ne-a indicat de multă vreme apariţia unei «schimbări în interesele vocaţionale»”, în *Eros e magia nel Rinascimento*, ed. cit., p. 10.

23. *Ibid.*, p.10.

24. Ioan Petru Culianu, „Religione e acerescimento

del potere” în voi. *Religione e potere*, Marietti, Torino 1981, pp. 230 – 231.

25. În voi. *Religioni. Enciclopedia Tematica Aperta*, Jaca Book, Milano, 1992, p. 133.

26. Această perspectivă, aminteşte Culianu, nu este nouă, iar ereziologii creştini şi doxologii arabi ştiau bine că „orice erezie este varianta unei alte erezii şi că diversele doctrine coincid în baza unor reguli întrucâtva evidente”. *Ibid.*, p. 134.

27. „A che cosa serve la religione?”, în *Leggere*, nr. 32, iunie 1991. *Cf.* şi G. Marchiano, „Le aure di un tempo concluso”, în *la religione della Terra*, ed. cit., p. 22 şi urm.

28. *Les Gnoses dualistes d’Occident*, Payot, Paris 1987 – 1989 (trad. it. *1 miti dei dualismi occidentali*, Jaca Book, Milano, 1989). Teză de *Doctorat d’Etat* susţinută la Sorbona, cu prof. M. Meslin, în 1987.

29. *Ibid.*, p. 26.

30. Culianu recurge, între altele, la cercetările de neurofiziologie ale laureatului premiului Nobel Roger Sperry. De asemenea, la cercetările asupra „minţii bicamerale” ale lui Julian Jaynes, Il crollo *della mente bicamerale e l’origine de la coscienza*, Adelphi, Milano, 1984. În ceea ce priveşte formarea sistemelor de clasificare simbolică binară, se adresează cercetărilor lui R. Needham, autor al lucrării *Symbolic Classification*, Goodyear, Santa Monica (Cal.) 1979 şi coordonator al voi. *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, University of Chicago Press, 1973.

31. R.W. Sperry, I duc cervelli: neuropsicologia dei processi cognitivi (a cura di F. Dénes e C. Umilti), II Mulino, Bologna, 1968.

32. *Panorama*, aprilie 1989, în E. Zolla, *Ioan Petru Culianu 1950 – 1991*, Tallone, 1994.

33. I.P. Couliano şi H.S. Wiesner, „On the Language of Creation”, în revista *Exquisite Corpse* (aprilie 1991).

Erezie şi metodă în studiile religioase: definiţia

religiei în scrierile lui Ioan Petru Culianu1

Eduard Iricinschi începutul fiecărei cărţi adăposteşte un teritoriu textual situat undeva între obiectivitatea savantului şi intimitatea laboratorului său de cercetare, un spaţiu personal unde autorul îşi achită datoriile academice pe care le-a adunat faţă de colegii şi profesorii săi, descoperă cu o oarecare întârziere prezenţa familiei în jurul absenţei sale studioase şi recunoaşte cu umilinţă perfectibilitatea umană a travaliului său. Introducere, prefaţă, cuvânt înainte şi prolog, toate acestea nu trădează altceva decât primele momente de relaxare după ce lucrul la *opus magnum* a luat sfârşit, primele clipe în care autorul noului manuscris se întoarce ostenit către lume cu o sumă de definiţii şi delimitări.

Ecouri ale vocii lui Ioan Petru Culianu încă mai răzbat din primele pagini ale cărţilor sale. În doar câteva rânduri, vorbind despre stagiile muncii sale academice, autorul aduce mărturie despre sine însuşi şi explică pe larg felul în care truda-i academică a fost receptată şi înţeleasă de către propriii săi colegi. Nu rareori, căldura şi delicateţea acestor prime rânduri reuşeşte să compenseze, prin simpla invocare a prezenţei ori a umbrelor celor care l-au încurajat ori criticat pe Culianu, inevitabila ariditate şi complexitate a istoriilor şi teoriilor prezentate în cărţile sale. Astfel, în aceste pagini, ce nu se doresc întotdeauna confesive, se poate desluşi radiografia comerţului purtat de Ioan Petru Culianu nu doar cu magiştrii săi, ale căror teorii le-a utilizat, criticat şi modernizat, ci şi cu cele mai avansate teorii ale epocii sale (structuralism, ştiinţe cognitive, fizică), pe care le-a folosit cu succes în studiile sale despre religie.

În plus, după cum sper că voi arăta, scrierile despre Eliade reprezintă locul privilegiat în care Culianu a ales să vorbească despre propriile sale angoase metodologice. Între 1977 şi 1990, Culianu s-a angajat într-o neîntreruptă căutare a unei perspective riguroase care să nu

abandoneze mult prea generoasa abordare eliadiană, ci să includă noile instrumente teoretice ale antropologiei, psihologiei, biologiei, fizicii, şlefuite în afara discursului teologic, atât de caracteristic abordării fenomenologice în studiul religiei. Metaforic vorbind, se poate spune că, în cele două decenii de studiu al religiilor, Culianu a studiat într-un tablou academic pictat de Eliade, căutând neîncetat să modifice deopotrivă opera lui Eliade de întemeiere a unui discurs academic, devenită cumva arhaică, cât şi percepţia critică exterioară asupra peisajului eliadian al disciplinei.

Ordalia „răsadului de fantasme”.

În introducerea la *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Ioan Petru Culianu îşi prezintă propria lucrare ca pe „un răsad de fantasme menit unui culegător necunoscut” 2 care va decide de unul singur cum să folosească posibilitatea de a înţelege epoci de mult pierdute în trecut. Imaginea cititorului deghizat în culegător poate sugera, de asemenea, că Ioan Petru Culianu şi-a compus revoluţionara lucrare ca pe un mesaj în sticlă menit să dovedească generaţiilor viitoare posibilitatea unei lecturi alternative a dinamicii civilizaţiilor. Astfel, se poate observa că versiunea englezească a lucrării *Eros şi magie*... înfăţişează imaginea futuristică, propusă de un tânăr coleg arheolog3 şi adoptată pe loc de Culianu, a unui prezumtiv Chicago redus la ruine. Pentru a duce ipoteza lui Culianu cu un pas mai departe, putem presupune că savanţii şi arheologii viitorului vor fi mai mult decât fericiţi să descopere în rămăşiţele actualei civilizaţii o „sticlă” etichetată „Eros şi magie în Renaştere”, care să le permită testarea unor noi ipoteze despre dispariţia unei întregi societăţi. Unul dintre mesajele încriptate în această carte pare să fi avut menirea de a manipula fantasmele oricărui viitor culegător/cititor care va cerceta apariţia ştiinţei cantitative pe scena istoriei.

În versiunea americană a cărţii sale despre magie în

Renaştere, Ioan Petru Culianu nu pomeneşte nimic despre ordalia răsadului de fantasme în răspăr faţă de lumea academică4. Cu toate acestea, în ediţia franceză publicată cu patru ani înaintea celei americane, Culianu nu uită să atragă atenţia asupra laboratorului său care, pe lângă cele două versiuni ale cărţii *Eros şi magie în Renaştere*. 14845, a dus la publicarea altor patru volume şi a peste o sută de articole. Chiar dacă unele dintre aceste lucrări tratau în mod deschis despre Renaştere, ele nu au fost incluse în varianta finală a cărţii sale despre magie6.

Între 1978 şi 1991, într-o perioadă scurtă de timp, Ioan Petru Culianu a scris peste zece cărţi academice în italiană, franceză şi engleză7. Cu excepţia ultimilor trei sau patru ani, în tot acest răstimp modelul cultural asumat de Culianu a fost Mircea Eliade, mentorul şi maestrul său academic. Potrivit mărturiei personale a lui Matei Călinescu, „... în toamna 1988, când ne vedeam des la Chicago, Culianu se delimita, nu neapărat explicit şi nici dramatic, de Eliade. Procesul acesta începuse de o bucată de vreme şi avea să continue” 8. Deschid o paranteză. Publicarea corespondenţei dintre cei doi profesori ar putea ilumina proiecţiile făcute de tânărul Culianu asupra mai vârstnicului Eliade, în perioada de debut a acestei relaţii, proiecţii vizibile în asimilarea lui Eliade de către Culianu cu un şaman care urma să-l „iniţieze” în arcanele religiilor, la Paris, în 1974 (cf. *An*ton, p. 133) 9. Această perspectivă ar permite o analiză a despărţirii lui Culianu de Eliade ca fiind produsă nu doar de refuzul net al lui Eliade de a-şi lăsa discipolul să pătrundă, cu instrumentele oricărui istoric onest, în labirintul trecutului său legionar (ipoteza de lucru a lui Matei Călinescu), ci şi de abandonarea, de către Culianu, a perspectivei metodologice eliadiene.

Plănuind să scrie o carte de dialoguri cu Mircea Eliade, Ioan P. Culianu a pregătit un studiu introductiv în limba franceză, „Mircea Eliade necunoscutul”, al cărui principal rol era de a prezenta cititorului occidental

subtilele amănunte ale istoriei României interbelice. În ultimul capitol al acestui studiu, scris pe un ton mai degrabă confesiv, Ioan Petru Culianu mărturiseşte: „... cea mai mare dovadă de decădere istorică e pentru mine faptul că în zece ani n-am publicat decât şapte cărţi (...) şi o sută bună de articole, note, etc.”, şi nu ezită a se compara cu Mircea Eliade, care la aceeaşi vârstă deja „publicase vreo douăsprezece volume şi cel puţin cinci sute de articole” 10. Dincolo de o fascinaţie oarecum adolescentină faţă de obsesia eliadiană a unei opere academice semnificative din punct de vedere cantitativ, se poate lesne descifra în mărturia lui Culianu practica unei serioase discipline intelectuale inspirate, parţial, de figura lui Eliade, disciplină ce i-a permis mai tânărului cercetător să-şi scrie opera. Totodată, cercetarea necesară acestor volume a fost realizată în ceea ce ar putea fi numit „laboratorul academic al lui Ioan Petru Culianu”.

Distribuţia tematică a cercetării lui Culianu

Gabriela Gavril a sugerat, într-unul dintre articolele dedicate operei literare timpurii a lui Culianu, posibilitatea de a interpreta opera sa teoretică prin filtrul hermeneutic al primelor proze scurte, publicate de Culianu în revistele *Cronica* şi *Luceafărul*, între 1967 şi 1971, aproximativ doi ani înaintea apariţiei oricărui articol ştiinţific”. Gabriela Gavril găseşte că prozele scurte timpurii prezintă nu doar „o cristalizare incredibilă, încă de la 16 – 17 ani, a unei structuri personale”, ci şi „prezenţa unor nuclee de gândire ce vor fi dezvoltate mai apoi în opera ştiinţifică”; mai presus de toate, aceste proze scurte sunt semnificative pentru „unitatea de gândire a textelor lui Ioan Petru Culianu” 12.

Astfel, preluând şi lărgind ipoteza Gabrielei Gavril, se poate presupune că opera ştiinţifică a lui Ioan Petru Culianu, scrisă între 1970 şi 1991, reprezintă o continuă rafinare a instrumentelor sale teoretice de lucru, având ca scop cercetarea, într-un registru tot mai sofisticat, a nu

mai puţin de cinci subiecte: „Mircea Eliade”, „religie şi putere”, „magie în Renaştere”, „extaze în Antichitatea târzie şi Evul Mediu” şi „gnosticism”. Considerate drept cinci catene tematice cu mărgele de sticlă aproape similare rânduite pe acelaşi şir, aceste subiecte pot fi interpretate dintr-o perspectivă cronologică. Vreme de aproape două decenii, cele cinci catene tematice au acoperit o perioadă de laborator, fiind dezvoltate prin utilizarea mai multor metode de cercetare, alese din raţiuni epistemologice13. Principalul scop al acestui articol este de a identifica importanţa acordată de autor acestei etape formative.

În opera lui Culianu se întâlnesc teme recurente şi migraţii ale subiectelor abordate între cele cinci catene tematice; de asemenea, se poate observa că savantul de la Chicago a importat în scrierile-i târzii argumente şi idei folosite în câteva dintre articolele sale timpurii, ori că uneori pur şi simplu se mulţumeşte cu o trimitere-la rezultatele teoretice obţinute în anii pe cât de tensionaţi pe atât de fecunzi din Italia14. Principala caracteristică a catenelor tematice stă în aceea că Ioan Petru

Culianu şi-a schimbat metodele de cercetare a celor cinci subiecte de o manieră aproape sincronică. De exemplu, înăuntrul catenei tematice a „magiei renascentiste”, Culianu foloseşte o metodologie a cutiei cu instrumente (noţiune avansată de Wittgenstein, folosită de Thomas Kuhn şi Michel Foucault, şi importată în domeniul studiilor religioase de orientalista Wendy Doniger15), pentru a oferi deopotrivă un nou cadru de cercetare a „procesului de civilizare” complet în răspăr cu teoriile lui Freud şi Norbert Elias, precum şi o nouă interpretare a magiei16. Strategiile folosite de Culianu în metodologia cutiei cu instrumente apar nu doar în prima variantă a cărţii *Eros şi magie în Renaştere* (intitulată *Jocari serio*, lucrarea aceasta e încă inedită, cu excepţia câtorva capitole publicate în 1994), ci şi în cadrul lanţului tematic

„Mircea Eliade” ori în cel dedicat „extazelor în Antichitatea târzie şi Evul Mediu”.

Horia-Roman Patapievici afirmă că, după 1986, opera lui Culianu a luat o turnură aparte, datorită descoperirii de către autor a unei *mathesis universalis*, un principiu hermeneutic unic de sorginte cognitivă17. Primele semne ale căutării unei cât mai suple metode pentru uzul istoricului religiilor, care avea să ajungă în 1991 în vecinătatea ştiinţelor cogniţiei, sunt vizibile în cele paisprezece articole scrise de Ioan Petru Culianu pentru *The eneiclopedia of Religion*, apărută în 1986 sub coordonarea lui Mircea Eliade. De exemplu, articolul „Ascension” rezumă deopotrivă polemica purtată de Culianu împotriva şcolii germane de istoria religiilor în volumul *Psihanodia*”, precum şi rezultatele cercetării sale din *Experienţe ale extazului*. În final, Culianu deplânge sărăcia teoretică a cercetărilor de până la acea oră, care tindeau să explice bogăţia fenomenelor religioase ale ascensiunii sufletului ca fiind derivată dintr-o cauză comună, fie că aceasta e circumscrisă unei zone geografice precise (Iran, Grecia, Siberia, Palestina), ori că e tratată dintr-o perspectivă psihologic atemporală. Acuzând această sărăcie teoretică, Culianu îndrăzneşte să anunţe zorii unei noi episteme în studiul religiei, care ar refuta speculaţiile trecutului în favoarea unei abordări istorice detaliate şi însoţite de o permanentă perspectivă comparatistă: „Mare parte din sarcina cercetării contemporane se orientează în mod necesar către o reexaminare critică şi, într-adevăr, către o respingere a vechilor teorii, în loc să se purceadă la căutarea originilor, e necesar mai degrabă să se pună laolaltă un corpus cât mai cuprinzător cu putinţă de mărturii adunate din felurite tradiţii, cu scopul de a se demonstra interferenţele, influenţele şi contactele interculturale dintre acestea. În acelaşi timp, respectul faţă de specificitatea faptului religios nu trebuie să umbrească capacitatea

cercetătorului de a recunoaşte categorii, modele şi tipologii universale” 19. Cele paisprezece articole din *Enciclopedia religiei* reprezintă o *summa* a realizărilor academice ale lui Ioan Petru Culianu de până în 1986, rezumă poziţiile sale în aproape toate cele cinci catene tematice menţionate mai sus (deşi nu tratează în mod deschis despre Mircea Eliade în articolele acestea, Culianu respectă în mai toate valoarea perspectivei fenomenologice avansate şi apărate de maestrul său) şi arată că autorul lor era pe cale de a se impune cu o voce distinctă în peisajul academic american20.

În interviul luat de Ted Anton lui Michel Meslin (fost conducător de doctorat la Sorbona al lui Ioan Petru Culianu), istoricul francez de istoria religiilor pare a nutri o vie admiraţie pentru maniera enciclopedică în care Culianu stăpânea datele istorice ale ascensiunii celeste a sufletului în Antichitatea târzie şi Evul Mediu, însă îşi exprima o rezervă faţă de ceea ce el numeşte lipsa de metodă în analiza miturilor dualiste întreprinsă de Culianu. Potrivit lui Meslin, acesta din urmă „fie ascundea în mod deliberat ceea ce gândea, fie manevra uneori fără convingere metodele de cercetare. «O vreme părea că doar adună note… iar apoi, aidoma unui computer, apăsa pe un buton şi se clarifica totul» „21. Dincolo de încrederea demnă de admirat a profesorului Meslin în puterile explicative miraculoase ale computerelor, se poate presupune că nedumerirea sa referitoare la varianta franceză a Gnoz*elor dua*l*iste ale Occ*i*dentului ar* fi fost cauzată de discrepanţa evidentă între metodele folosite de Culianu pentru culegerea şi analiza datelor istorice necesare abordării diacronice a dualismelor vestice (capitolele II şi IV până la X) şi metoda folosită pentru interpretarea sincronică a lor (capitolul XI). Discrepanţa cu pricina este un rezultat natural al folosirii metodologiei cutiei cu instrumente în mod variat, de-a lungul unei cercetări a gnosticismului care a debutat în 1973, în Italia,

şi a continuat vreme de 15 ani, până în 1988.

În lunile martie şi aprilie ale anului 1991, gândirea lui Culianu a înregistrat o nouă turnură. O dată ce decisese că ştiinţele cogniţiei îi pot oferi un răspuns satisfăcător asupra mecanismului minţii umane, Culianu intenţiona să reevalueze bogăţia de date istorice cuprinsă în *Eros şi magie în Renaştere* prin prisma noului filtru interpretativ. Drept urmare, Culianu a trimis Editurii Harper and Row o propunere editorială pentru două cărţi dedicate aceleiaşi perioade din istoria Europei, ale căror titluri (*Naşterea infinitului*: *Revoluţia nominalistă, 1250 – 1450* şi *Amintiri din viitor*: *Arta combinatorie a lui Ramón Llull şi folosirea ei mistică*) indică intenţia autorului de a încorpora cercetările sale de istoria religiilor într-un cadru teoretic de istoria ideilor. Totodată, Oxford University Press a primit de la Culianu un proiect incredibil: o *Enciclopedie a magiei* ce ar fi cuprins un volum introductiv despre istoria subiectului (data scontată a apariţiei: 1992), precum şi alte câteva volume din enciclopedia propriu-zisă. Modelul evident al acestei întreprinderi era enciclopedia coordonată de Eliade, iar data scontată pentru apariţia întregii lucrări a fost stabilită în 1994.

Definiţia religiei la Ioan Petru Culianu

Intenţionez să discut în acest articol introducerile la cărţile publicate de Ioan Petru Culianu între 1977 şi 1985, încercând nu doar să descopăr acele infinitezimale accente personale în care autorul vorbeşte despre motivele ce l-au făcut să pornească într-o atare aventură intelectuală, ci şi să stabilesc existenţa celor cinci catene tematice („Mircea Eliade”, „religie şi putere”, „magie în Renaştere”, „ascensiunea sufletului în Antichitatea târzie şi Evul Mediu”, precum şi „gnozele dualiste”) în epoca sa de laborator. Deşi unul dintre principalele scopuri ale acestui articol este descoperirea acelor destul de rare rânduri în care Culianu vorbeşte în chip personal despre mersul propriei sale cercetări, analiza ce urmează va încerca să

determine recursul lui Ioan Petru Culianu la o anumită definiţie a religiei. Voi numi-o „definiţia energetică a religiei”, încercând să o corelez cu feluritele contexte metodologice utilizate de Culianu în acea perioadă. Dintr-o perspectivă epistemologică, relaţia dintre definiţia religiei folosită de Culianu şi metodologia ce o însoţeşte pune în evidenţă existenţa distinctă a celor cinci catene tematice.

Mircea Eliade (martie 1977)

Cartea de debut a lui Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, publicată în 1978, în Italia, reprezintă realizarea unui proiect început de autor în 1973 – 1974, după cum ne înştiinţează „Avertismentul” aşezat la începutul volumului22. Proiectul a devenit realitate după ce Ioan Petru Culianu petrecuse patru luni cu Mircea Eliade, la Chicago, în 197523, şi a fost dus la bun sfârşit nu mai târziu de 19 martie 1977, data aşezată la finalul „Avertismentului”.

În paginile de debut ale monografiei sale despre Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu lasă de înţeles că, la vârsta de 28 de ani, cunoaşte îndeajuns de bine opera maestrului şi îndrăzneşte să o prezinte cititorului italian. De altfel, Mircea Eliade îl recunoscuse pe Culianu drept discipolul său prin scrisoarea ce i-a trimis-o pe 3 mai 1977, la scurt timp după ce a citit prima corectură a monografiei: „Mi-a plăcut, te felicit şi îţi sunt recunoscător! (…) Mi-a plăcut, întâi şi-ntâi, pentru că, deşi te ştiam «eliadian», n-ai căzut în păcatul hagiografiei (…). Mă bucur mult că stăpâneşti deja toate instrumentele care îţi vor permite să «aperi şi să ilustrezi» nefericita noastră disciplină”. Rândurile următoare din scrisoarea lui Eliade au darul de a sugera unui cititor atent deopotrivă natura criticilor aduse mai vârstnicului istoric al religiilor de către partida antropologică, precum şi procedeul hermeneutic prin care discipolul său spera să-i ferească opera de uitarea academică. Eliade mărturiseşte că „personal, ca şi Granet şi Dumezil, n-am fost obsedat de metodologie – deşi, cred,

toţi trei am încercat să interpretăm sistematic documentele [religioase, adăugire*a mea, /.]*. Acum, însă, trăind momentul Crizelor (cu majusculă), istoricul (fenomenologul, etc.) religiilor trebuie să înfrunte the meth*odo*l*ogical challen*g*es" 24. Rân*d*ur*ile acestea aveau să constituie pentru Culianu o chemare la lărgirea sistematică a cunoştinţelor de istoria religiilor şi la dobândirea a felurite noi metode care îi vor îngădui să reinterpreteze datele istorice.

„Introducerea" monografiei *Mircea Eliade* prezintă, într-o formă concentrată, temele ce aveau să fie dezvoltate în restul volumului. În primul rând, Culianu atrage atenţia asupra scrierilor româneşti timpurii ale lui Eliade: acestea prezintă intuiţii teoretice care aveau să fie dezvoltate mai târziu, în volume precum *Tratatul de istoria religiilor*. *Şamanism*... şi Yoga*. În* al doilea rând, Culianu adoptă o atitudine critică faţă de criteriile ştiinţifice ale teoriei eliadiene, încercând să reformuleze structura fenomenologică, de origine interbelică, a acestei teorii cu ajutorul epistemologiilor derivate din scrierile lui Ludwig Wittgenstein şi Karl R. Popper. În aceeaşi „Introducere" se poate descoperi imaginea unui Ioan Petru Culianu care se prezintă drept un „istoric al religiilor" 25. Deşi până la mijlocul secolului XX studiul religiilor a avut de câştigat din întâlnirea cu metode filosofice precum fenomenologia şi structuralismul, Culianu crede că a sosit timpul ca acest câmp de cercetare să-şi deschidă porţile unor abordări ştiinţifice mult mai riguroase26.

Culianu stabileşte temeiurile necesare unei reevaluări critice a operei lui Mircea Eliade, aplicându-i principiul popperian al falsificării cu scopul de a-i testa valenţele metodologice. În „Introducerea" monografiei italiene, Culianu nu consideră opera lui Eliade ca pe o *summa* definitivă, deşi o descrie drept „mult mai importantă decât orice altă operă de istorie a religiilor", jucând astfel rolul unui discipol răzvrătit împotriva

maestrului, în special când anunţă că este „convins şi de necesitatea unei abordări noi şi mult mai exigente, ştiinţific vorbind, decât cea eliadiană” 27.

Culianu încearcă aşadar să facă opera eliadiană cât mai accesibilă comunităţii academice occidentale, supunând-o exigenţelor epistemologice ale *Logicii cercetării ştiinţifice* de Karl Popper. Drept urmare, Culianu dă la o parte elementele imposibil de verificat din scrierile lui Mircea Eliade, precum teoria arhetipurilor (mişcare teoretică importantă, care marchează despărţirea lui Culianu de modelul speculativ de expresie şi inspiraţie jungiană şi angajarea sa pe un teritoriu mult mai fertil al gândirii critice). Discipolul păstrează elementele greu de falsificat din opera maestrului, precum metoda morfologică şi relevanţa „hermeneuticii totale” (la data respectivă, deşi îl urma pe Ugo Bianchi în a rezerva comparaţiei un „rol pur euristic” 28, Culianu consideră metoda fenomenologică drept condiţia necesară şi obligatorie a vocaţiei de istoric al religiilor; mai târziu, el avea să aşeze hermeneutica totală la baza mitanalizei, metoda sa de interpretare a textelor literare prin remitologizarea contextelor aparent ireligioase). Deşi afirmă că „Eliade nu poate fi contrazis *în mod ştiinţific,* nici măcar pentru speranţele pe care şi le pune în viitorul istoriei religiilor”, Culianu nu renunţă la pesimism în ce priveşte rigoarea metodologică necesară cercetărilor sale şi, în 1977, la apogeul epocii eliadiene în studiul religiei, îşi încheie astfel monografia italiană: „Poate că istoria religiilor este, în general, o ştiinţă fără soluţii” 29.

Culianu se întreabă însă ce anume rămâne valabil din opera lui Eliade ca istoric al religiilor? Moşteniri evidente ale gândirii enciclopedice din secolul al XIX-lea, ambiţiile universaliste ale operei lui Eliade par a sfida inadecvările unei „abordări sectoriale” şi cer o înţelegere a operei sale în termenii unei „antropologii filosofice”, unica în stare să traducă în chip fidel efortul lui Eliade de a folosi o

hermeneutică totală şi creatoare, ce ar înzestra istoria religiilor cu caracteristicile unui „nou umanism”. Culianu susţinuse această viziune asupra operei maestrului său într-un text din volumul *Cahiers de l’Herne* dedicat lui Eliade, în care apăra continuitatea dintre literatura şi proza ştiinţifică a lui Eliade, văzându-le drept două forme de expresie interdependente şi complementare. Calea regală de acces către antropologia filosofică a lui Eliade ar fi deschisă, potrivit lui Culianu, de către o demitologizare a operei sale literare cu ajutorul generos al proiectului hermeneutic la lucru în restul operei sale ştiinţifice30.

Rândurile cele mai interesante şi personale din „Introducerea” la *Mircea Eliade* fac trimitere în mod direct la paradigma relaţiei discipol-maestru în lumea academică. Cum poate fi găsită şi pusă la lucru o definiţie universal acceptată a religiei? Cum poate avansa studiul religiei, ţinând cont totuşi de nenumăratele poziţii teoretice asumate în simplul efort de a defini religia? Culianu propune două variante. „Cel mai bun procedeu (…) ar fi să se enumere, mai înainte de toate, o serie de definiţii eronate, cu scopul de a le declara ca atare; un alt procedeu ar fi să se adere la definiţiile propuse de profesorii de altă dată şi apoi ele să fie folosite cu subtilitate în vederea transformării lor” 31. Chiar dacă această inocentă declaraţie metodologică pare a viza o problemă teoretică, dintr-o perspectivă vag-generală, ea ne permite să desluşim maniera în care, între 1969 şi 1985, aflat în căutarea unui mistagog academic, Culianu a aderat uneori complet la teoriile lui Eliade, Jung, Ugo Bianchi, Hans Jonas şi Claude Lévi-Strauss. El a pătruns în cele mai adânci ascunzişuri ale acestor teorii şi a trăit potrivit unora dintre ele. Găsindu-le perfectibile, a căutat să le modifice până într-acolo încât cercetătorilor de azi le este greu să descopere împrumuturile teoretice din opera maeştrilor săi diseminate în chip ludic în scrierile lui Culianu. Deşi studiul detaliat al influenţelor mai mult sau

mai puţin vizibile asupra operei lui Culianu vor face obiectul unui studiu viitor, în cele ce urmează voi încerca să ilustrez maniera în care Culianu a căutat să îmbunătăţească instrumentele de cercetare din istoria religiilor şi să-şi definească propria poziţie faţă de cea eliadiană, făcând un constant recurs la transformarea subtilă a gândirii maeştrilor de altă dată.

Culianu/Eliade: reinventarea maestrului pentru uzul postmodernităţii

Culianu anunţase încă din 1977 posibilitatea lecturii operei lui Mircea Eliade în termenii unei antropologii filosofice dualiste, care l-ar sima pe acesta din urmă lângă Jung, între „reprezentanţii moderni ai Gnozei” 32. În deceniul următor însă, până la stabilirea sa la Chicago, Culianu avea să revină la această interpretare mistagogică a maestrului său şi să dezvolte ideile timpurii ale lui Eliade despre rolul fenomenelor supranaturale în studiul folclorului, pentru a-l putea situa pe Eliade la răscrucea antropologiilor, exact în punctul de întâlnire a reevaluărilor elementului iraţional în cunoaştere, avansate de Paul Feyerabend şi popularizate de antropologul Hans Peter Ducrr33. Se poate stabili o legătură de necontestat între efortul hermeneutic al lui Culianu de a pune în evidenţă o antropologie filosofică la Eliade, folosind exclusiv scrierile sale literare, şi locul important acordat realităţii fenomenelor supranaturale în folclor, de vreme ce discipolul crede cu tărie că maestrul admite, în chip tacit, posibilitatea experienţelor paranormale. În 1983, Culianu părea a nu lăsa niciun dubiu asupra acestei probleme: „La început, povestirile sale [ale lui Eliade, *n.a.*] «fantastice» răspund unei alte convingeri, exprimate în *Folclorul ca instrument de cunoaştere*: dat fiind că toate fenomenele paranormale sunt reale, isprăvile fantastice expuse de Eliade în romane – deplasarea personajelor în spaţiu şi timp, putinţa de a acţiona magic, metensomatoza, poate chiar vampirismul – sunt şi ele reale” 34. În aceeaşi

perioadă, intenţionând să producă un volum de discuţii cu Eliade, Culianu pregătise următoarea întrebare pentru maestrul său: „[îl n 1937, aţi scris articolul *Folclorul ca instrument de cunoaştere*, republicat în 1978 (rezumat). Întrebare: *Credeţi în posibilitatea unor astfel de experienţe*? „35. Mircea Eliade, cu toate acestea, nu a comentat şi nici nu a dat vreun răspuns interpretării îndrăzneţe a lui Culianu – poate şi pentru a respecta standardele de bun simţ şi scepticism ale universitarilor occidentali –, chiar dacă discipolul său a avut grijă să menţioneze că, în exil, această perspectivă „fantastică" s-a metamorfozat în teoria irecognoscibilităţii miracolului.

După 1984, lecturile epistemologice ale lui Culianu şi-au mutat centrul de greutate de la Karl Popper către Thomas S. Kuhn şi Paul Feyerabend. Astfel, folosind o nouă perspectivă asupra trudei academice ca o succesiune de paradigme de cercetare, Culianu a încercat să aşeze opera lui Eliade în deschiderea unei noi paradigme în studiile religioase36. Oricât de neobişnuit ar suna această interpretare inspirată de sociologia cunoaşterii, aproape două decenii mai târziu, în plină contestare a lui Eliade în cercurile universitare anglo-saxone, ea are darul de a contura paradoxala poziţie a acestuia din urmă în Statele Unite: menţinându-se deasupra specializării stricte care, de obicei, conferă respectabilitatea academică, Eliade a jucat totuşi un rol esenţial în dezvoltarea departamentelor americane de istorie a religiilor. Cum a fost cu putinţă acest lucru? Deşi nu intră într-o analiză aprofundată a producţiei intelectuale din câmpul studiilor religioase americane, abordare practicată abia în ultimii ani ai secolului XX, Culianu susţine că Mircea Eliade a evitat insularitatea, esoterismul şi ortodoxia – trei importante caracteristici ale vechii paradigme în studiul religiei – şi a avansat descrierea unor cadre de gândire, precum alchimia, şamanismul şi yoga, cumva împotriva curentului principal din lumea academică.

Extrem de sugestive şi cu o putere semnificativă de transmitere a unor idei semibiografice, datorită identificării pe care Culianu pare a o fi stabilit între personalitatea „şamanică” a lui Eliade şi caracterul mistagogic al scrierilor ştiinţifice eliadiene, reconstrucţiile teoretice ale operei lui Eliade întreprinse de Culianu vorbesc uneori mai puţin despre cel dintâi şi mărturisesc mai mult despre maniera în care cel din urmă a transformat istoria religiilor într-o *quete* plină de tensiuni. Cărţile lui Culianu de după 1986 evită insularitatea (*Călătorii în lumea de dincolo* este dovada grăitoare a acestei atitudini) şi trimit esoterismele guenoniene într-un muzeu de ceară al istoriei ideilor. Într-o recenzie, publicată în 1991, la cartea lui Seyyed Hossein Nase, *Knowledge and the Sacred*, Culianu îl aşază pe autor în linia tradiţionaliştilor Ananda Coomaraswamy şi Fritjuof Schuon şi foloseşte instrumentele popperiene de validare a cunoaşterii pentru a lua o distanţă ironică faţă de *philosophia perennis universalisque*: „... trebuie să ne amintim că avem de-a face cu o presupunere pur teol*ogică, pr*esupunere ce nu poate fi validată (sau falsificată). Ea rămâne o convingere pentru aceia dintre noi care nu sunt afectaţi într-o asemenea măsură de «raţionalism şi empirism» încât să aibă nevoie de vreo formă de demonstraţie” 37. Erezia, departe de a-i apărea încărcată de conţinutul nefast şi nociv sugerat de teologi, a fost pentru Culianu teritoriul în care fantasmele sale de libertate nestăvilită a gândirii s-au ciocnit cu fantasmele, încă active, ale riscului ca aceasta libertate joculară să fie oricând suprimată („Cuvântul de mulţumire” şi ultimele pagini ale cărţii Arbo*rele gno*zei *sta*u mărturie pentru această întâlnire fantasmatică38). Pentru a termina posibilitatea descifrării personalităţii lui Culianu în scrierile sale despre Eliade, revenind la ipoteza avansată în Mirc*ea Eli*a*de nec*u*noscutul, po*trivit căreia scrierile fantastice ale lui Eliade ascund realităţi paranormale

experimentate de autor în expediţia sa indiană din juneţe, însă ocultate din varii motive culturale, se poate observa că lista acestor realităţi („deplasarea personajelor în spaţiu şi timp, putinţa de a acţiona magic, metensomatoza, poate chiar vampirismul”) se regăseşte, deghizată în costumul seriozităţii universitare, aproape în fiecare capitol al celei mai academice (a se citi: insulare, ortodoxe, esoterice) cărţi a lui Culianu. Expe*rienţe ale ext*a*zului dis*cută isprăvile de tip şamanic ale iatromanţilor şi analizează zborul magic, ascensiunea sufletului, incubaţia şi catalepsia în Antichitatea târzie.

Se cuvine să revenim la articolul „Avers şi revers în istorie”, deoarece aici căutarea lui Culianu pentru cel mai potrivit set de metodologii în studiile religioase reflectă atât gradul crescut de familiaritate pe care acesta îl avea cu ideile eliadiene, cât şi mecanismul hermeneutic, plin de nuanţe, folosit de Culianu pentru a turna aceste idei în forme pe cât de neaşteptate pe atât de personale. „Într-adevăr, Eliade a frecventat întotdeauna puţin congresele, s-a sustras unei specializări riguroase în profitul unui vast domeniu de cercetare şi a întreţinut contacte cu personalităţi din lumea ştiinţelor şi artelor dincolo de cercul propriilor sale ocupaţii, în plus, în scrierile sale el nu s-a adresat colegului său expert în yoga şi în şamanism, ici publicului mediu, în căutare de informaţie accesibilă şi riguroasă. În fine, nefiind membru al unei şcoli – decât poate al şcolii fenomenologice care începea să se dizolve în momentul în care el îşi făcea intrarea în ea – problema unei metodologii ortodoxe nici nu avea cum să se pună în cazul său. Public *versus* izolat, exoteric *versus* esoteric, heterodox *versus* ortodox, toate acestea pot supăra o comunitate care ascultă de regulile izolării, esoterismului şi ortodoxiei. Asta-l face pe Eliade, în termenii lui Kuhn, mai degrabă *divergent* decât *convergent* şi chiar *highly divergent*” *39*.

Deşi poate fi citit în termenii unei confesiuni

referitoare la propriile ajustări epistemologice ale lui Culianu la discursurile academice din Franţa, Italia, Olanda şi Statele Unite, pasajul citat mai sus ni-l prezintă pe tânărul savant preocupat de „mântuirea” metodologică a operei lui Eliade prin încadrarea acesteia într-una dintre cele mai importante dezbateri umaniste ale anilor optzeci, anume schimbarea de paradigmă din istoria ştiinţei şi, respectiv, prezentarea istoriei religiei ca o succesiune a mai multor cadre de gândire. O singură obiecţie se poate aduce ideii lui Ioan Petru Culianu potrivit căreia statutul singular al lui Mircea Eliade în peisajul studiilor religioase din ultimul secol s-ar datora popularităţii, exoterismului şi heterodoxiei sale. Dacă se acceptă că popularitatea în disciplinele umaniste este de regulă însoţită de o abordare exoterică, se poate pune întrebarea la ce poziţie ortodoxă se referă Culianu când descrie heterodoxia metodologică (deseori realizată prin lipsa unei metode) a lui Eliade. Desigur, nu poate fi vorba numai de şcoala fenomenologică (după cum observă şi Culianu), căci Eliade pare a fi dezvoltat teoria sa despre sacru şi profan pornind de la construcţia sociologică a sacrului iniţiată de Emile Durkheim la începutul secolului trecut şi dezvoltată de membrii Colegiului de Sociologie, anume Roger Caillois şi Georges Bataille40.

Problema devine şi mai complicată dacă ne întrebăm ce model de construcţie a ereziei a folosit Culianu în articolul „Avers şi revers în istorie”, deoarece dacă a avut în vedere modelul ereziologic în care mecanismele teologice de incluziune/excluziune şi creare a identităţii de grup se întrepătrund cu decizii social-politice, atunci faptul că Eliade nu a recomandat traducerea în franceză a originalului italian *Mircea Eliade*, publicat în 1978, la Assisi, îl plasează pe Culianu într-o sectă de eretici eliadieni41. Ce fel de eretic a fost Culianu faţă de „ortodoxia” celorlalţi eliadologi declaraţi? Expunerile ideilor eliadiene făcute de Culianu nu le distorsionează pe

acestea din urmă până a le face de nerecunoscut. Dimpotrivă, respectându-şi titlul de „eretic”, Culianu a adoptat în mai toate scrierile sale dogmele majore ale lui Eliade, anume autonomia religiei, valoarea ştiinţifică a abordării hermeneutice şi multiplele folosinţe ale metodei fenomenologice în studiul comparativ al practicilor şi ideilor religioase, însă le-a supus unei permanente reinterpretări creatoare, adaptându-le la contexte şi provocări academice apărute din afara studiilor religioase.

În postfaţa la traducerea în româneşte a lucrării *Mircea Eliade*, intitulată „Culianu şi Eliade: Vestigiile unei iniţieri”, Sorin Antohi a sugerat că relaţia dintre Culianu şi Eliade poate fi plasată într-o paradigmă a unui scenariu formativ, în care lui Nae Ionescu i-ar fi atribuit rolul unui Socrate, lui Eliade i-ar reveni postura lui Platon, iar Culianu ar deveni astfel reprezentantul neoplatonismului. Această comparaţie ne invită să reevaluăm relaţia dintre Eliade şi Culianu în termenii unei radicale reinterpretări a celui dintâi, întreprinse de cel din urmă, care păstrează elementele constitutive ale teoriei interpretate, însă le adaptează unor contexte cu totul noi. În plus, comparaţia propusă de Sorin Antohi ne ajută să înţelegem perspectiva sistemică din *Dicţionarul religiilor* şi *The eliade Guide to* World *Religions*, semnate de Eliade şi Culianu, însă redactate în întregime de Culianu, ajutat de Hillary Wiesner, ca un tribut adus fenomenologiei eliadiene, care a fost introdusă cu succes în peisajul încărcat de suspiciuni al postmodernităţii. Astfel, teorii demodate şi greu de apărat în climatul post-eliadian în afara seminariilor teologice, precum autonomia studiilor religioase ori caracterul *a priori* şi universal al religiei, au fost reinterpretate din diferite perspective epistemologice în anii optzeci de către Culianu, într-un act de curaj academic. Avansarea cunoaşterii prin încercări repetate de invalidare şi falsificare a rezultatelor obţinute, preconizată de Karl Popper, epistemologia anarhică a lui Paul

Feyerabend, succesiunea paradigmelor în cercetarea ştiinţifică propusă de Thomas Kuhn, teoria fractalilor dezvoltată de matematicianul francez Benoît Mandelbrot, însă probabil descoperită de Culianu într-una din cărţile lui Rudy Rycker42, toate acestea nu au fost simple îmbunătăţiri cosmetice ale unei teorii eliadiene de tipul „crengii de aur”, ci au reprezentat încercări persuasive ale lui Culianu de a testa valabilitatea teoriilor eliadiene într-un cadru de gândire caracteristic anilor optzeci.

Acest dublu efort teoretic al lui Culianu, întâi de a reinventa figura tânărului Eliade, reînscriind în cadrul opoziţiei ambigue sacru/profan ipoteza realităţii experienţei religioase, şi apoi de a deschide teoriile acestuia din anii cincizeci şi şaizeci către sofisticarea epistemologică a anilor optzeci, reflectă interesul lui major asupra statutului studiilor religioase în miezul provocărilor metodologice.

Iter în silvis: Saggi scelti sulla gnosi e altri studi (noiembrie, 1980)

Iter în silvis conţine nouă eseuri, scrise în trei limbi diferite (italiană, franceză şi germană) şi publicate în felurite reviste academice între 1974 şi 1979, care tratează despre „fenomenologia multidimensională a Gnozei”, după cum menţionează Culianu pe 19 noiembrie 1980, în scurta introducere a volumului. Abordarea fenomenologică îi permite autorului să reunească în acelaşi cadru teoretic eseuri cu o tematică oarecum divergentă, discutând „Gnoza, istoria dualismului, Antichitatea târzie, Renaştere, romantism”. Ce filtru hermeneutic strânge laolaltă aceste subiecte disparate, descrise de Ioan Petru Culianu drept „fulgerări ale unei gândiri care încearcă cu anxietate să cuprindă întregul, însă căreia îi este cu neputinţă să abandoneze particularul, [o gândire] împărţită între tentaţia sintezei şi necesitatea analizei”? Sub îndrumarea lui Bianchi, Ioan Petru Culianu deja începuse studiul lucrărilor lui Hans Jonas, iar interpretările existenţialiste

de inspiraţie heideggeriană ale acestuia din urmă se fac simţite cu claritate în tematica cărţii *Iter în silvis*. Studiile reunite în acest volum reprezintă rezultatul unor meditaţii heideggeriene asupra „ideologiei şi destinului lumii occidentale”, prin care Culianu încearcă să scoată la iveală din pădurea trecutului anumite „cărări istorice” prin descifrarea „firelor secrete” ale dualismelor, acosmismului şi nihilismului43.

Iter în silvis este lipsită de o clară unitate tematică, înfăţişându-se cititorului ca un mănunchi de analize sofisticate pe teme disparate, precum demonologia lui Mihail Bulgakov, romantismul acosmic în opera lui Mihai Eminescu, ori o cercetare fenomenologică asupra motivului „pons subtilis” în Evul Mediu (reluată în *Experienţe ale extazului***), însă reprezintă o etapă deosebit de importantă în cariera academică a lui Culianu. Diversitatea şi inegalitatea tematică stau mărturie pentru faptul că, între 1974 şi 1979, cercetarea lui Culianu a dezvoltat aproape în întregime catena tematică denumită „Mircea Eliade”, a epuizat principalele izvoare ale catenei „religie şi putere”, a pus fundaţiile altor două catene tematice, „gnoze dualiste” şi „ascensiunea sufletului în Antichitatea târzie şi Evul Mediu”, şi a folosit, deşi dintr-o perspectivă heideggeriană care avea să se atenueze până în 1984, cadrul teoretic al dinamicii civilizaţiilor dezvoltat în *Eros şi magie în Renaştere*.

Iter în silvis este primul volum în care Culianu avansează o definiţie parţial jungiană a religiei, şi o foloseşte în manieră fenomenologică, preluată de la Eliade, nu doar pentru a obţine concluzii referitoare la natura dualismului religios, ci şi pentru a prezenta rezultatele cercetării sale într-o perspectivă lărgită asupra civilizaţiei europene. Aidoma lui Eliade, care în primul număr al revistei *History of Religion* acorda istoriei religiilor o poziţie superioară altor discipline umaniste, deoarece hermeneutica folosită de istoricul religiilor ar avea

posibilitatea de a împrumuta orice altă metodă academică de cercetare45, Culianu consideră în 1980 că istoria religiilor, sprijinită de istoria ideilor, reprezintă calea regală pentru înţelegerea cauzelor interne şi a raţiunilor schimbărilor istorice. Chiar dacă istoria religiilor nu a produs „un nou umanism” şi nici nu a reuşit să renoveze Occidentul printr-o salutară infuzie de valori orientale, după cum profeţea Eliade în anii şaizeci, cheile hermeneutice din opera acestuia l-au ajutat pe Culianu să descifreze în anii optzeci o posibilă traiectorie a destinului lumii occidentale.

Articolul „La religione come strumento del potere e mezzo di liberazione în ambito non-cristiano” 46 reflectă şi dezvoltă principalele teme de cercetare explorate de Culianu în recenzii publicate în reviste de specialitate din Italia, în anii 1974 – 197547. În plus, articolul conţine nu doar prima încercare a lui Culianu de a da o definiţie a religiei, ci şi primele semne ale gândirii sale despre relaţia dintre religie şi putere, ce avea să fie reluată mai târziu în contribuţia la volumul *Religie şi putere* (1981), intitulată „Religie şi creşterea puterii”, în analiza statului-magician din *Eros şi magie în Renaştere*, precum şi în articolul despre „Sacrilegiu” dirf *The eneyclopedia of Religion*, coordonată de Mircea Eliade48.

În articolul „Religia ca instrument de putere şi mijloc de eliberare în mediul non-creştin”, Culianu cercetează posibilitatea folosirii religiei ca un instrument de putere prin intermediul fie al tehnicilor de acumulare a puterii, fie al tehnicilor de eliberare. Tehnicile de acumulare a puterii ar avea ca scop păstrarea unei ordini sociale preexistente prin întărirea identităţii inclusive, de grup, a membrilor unei anumite comunităţi, pe câtă vreme tehnicile de eliberare ar permite exacerbarea identităţii exclusive a aceloraşi membri prin adoptarea unor practici antinomice. Ecouri existenţialist-heideggeriene se fac auzite şi aici, deoarece ambele tehnici de folosire a puterii împărtăşesc

aceeaşi perspectivă teoretică asupra religiei, ca fiind un sistem de „formaţiuni simbolice care exprimă raportul dintre fiinţa umană şi lumea înconjurătoare, reprezentând în consecinţă o atitudine practică a fiinţei umane în faţa lumii” 49. Culianu identifică religia ca fiind un strămoş al psihologiei maselor, deoarece dintr-o perspectivă fără pretenţii de ierarhie axiologică, religia îi apare ca „un model simbolic menit să creeze o opinie de masă” şi să manipuleze conştiinţa oamenilor pentru a prezerva coeziunea grupului căruia îi aparţin50.

Care sunt însă persoanele ce coordonează această manipulare având ca scop integrarea în societate? Specialiştii sacrului, răspunde Culianu, reluând nu doar o temă dragă lui Eliade, ci însăşi taxonomia folosită pentru a prezenta şi clasifica temele majore din opera maestrului său, în volumul *Mircea* Eliade51. Specialiştii sacrului se îngrijesc ca riturile de iniţiere din societăţile primitive să confere fiecărui neofit, printr-o moarte şi reînviere simbolice, accesul crescut la o formă de putere strict codificată din punct de vedere social. Astfel, într-o dialectică de excludere/ includere, specialiştii sacrului dobândesc putere şi autoritate prin practicarea disciplinată şi asiduă a unor tehnici de eliberare, situându-se cumva la marginea, dacă nu în afara societăţii, ceea ce le conferă dreptul ulterior de a distribui tinerilor neofiţi accesul la forme de putere integratoare din punct de vedere social.

Tânărul savant îşi întemeiază teoria pe opera lui Eliade nu doar ca un pur semn de reverenţă academică, ci pentru a aduce la viaţă şi dezvolta speculaţiile timpurii ale lui Eliade asupra „iraţionalului” în studiul religiei52. Astfel, pentru a-şi ilustra poziţia teoretică asupra binomului religie-putere, Culianu analizează structura unui rit de trecere australian în care aşa-numitul *medicine man* supraveghează iniţierea puberilor, însă exemplul său favorit rămâne iniţierea şamanică. Mai mult chiar, însuşi

felul în care Culianu alege un citat din mărturia unui şaman, care afirmă că singurătatea şi suferinţa sunt singurele mijloace de dobândire a înţelepciunii53, trădează nu doar puternica influenţă a lui Eliade asupra teoriei lui Culianu despre tehnicile de eliberare, ci însăşi implicarea personală a lui Culianu în studiul religiei văzut ca o descoperire jungiană a sinelui. O întâlnire, pe cât de unică pe atât de fericită, dintre entuziasmul tineresc şi personalitatea ascetică a lui Culianu, pe de o parte, şi proza ori tratatele ştiinţifice voalat-mistagogice ale lui Eliade l-au condus pe cel dintâi, în anii şaptezeci, la ideea potrivit căreia adevăratul istoric al religiilor trebuia nu doar să stăpânească felurite limbi exotice şi recente teorii epistemologice, ci şi să se identifice cu subiectele analizate, să devină un specialist al sacrului, nu doar un specialist al teoriilor despre sacru.

Se poate observa cu uşurinţă că, nu mai târziu de 1975, Culianu deja stabilise care vor fi principalele teme ale cercetării sale viitoare şi, pus în gardă de atacurile la adresa lipsei unei metode coerente la Eliade, alesese un prim set metodologic. În primul rând, Culianu defineşte religia ca pe o structură simbolică (aducând un tribut lui Eliade) care codifică din plin practicile umane şi mediază obţinerea unui teritoriu comun între oameni şi lumea în care trăiesc (influenţa heideggeriană asupra gândirii timpurii a lui Culianu l-a ajutat să facă loc practicilor sociale şi discursive în studiul religiei, însă abordarea fenomenologică moştenită de la Eliade şi Bianchi, transmutată ulterior într-un structuralism de sorginte Lévi-Straussiană, i-a îngăduit lui Culianu să acorde religiei un loc primordial). În al doilea rând, combinând teorii ale lui Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Sigmund Freud, Gustave Le Bon şi Rudolph Otto despre realitatea numinoasă a sacrului şi impactul acesteia deopotrivă asupra conştientului cât şi a inconştientului, Culianu a avansat ipoteza îndrăzneaţă a asocierii religiei cu puterea de a

manipula mintea umană, ipoteză care peste mai puţin de un deceniu avea să se transforme într-o nouă interpretare a magicianului renascentist ca fiind un precursor al unor „profesiuni moderne, precum acelea de responsabil cu relaţiile publice, agent de propagandă, spion, om politic, cenzor, director de mijloace de comunicare în masă, agent de publicitate” 54. În al treilea rând, Culianu a interiorizat teoriile lui Eliade şi a încercat să le reformeze din punct de vedere metodologic. Fiind conştient de valoarea operei româneşti a maestrului său, el a încercat să o popularizeze în lumea academică a Vestului, pregătind acest corpus de cunoaştere hermeneutică pentru o revizuire teoretică. Invizibilă în recenziile scrise între 1974 şi” 197555, atât atitudinea critică a lui Culianu faţă de opera lui Eliade, cât şi efortul generos al tânărului savant de a-i pregăti o costumaţie mai potrivită cu sofisticarea epistemologică a anilor optzeci aveau să se facă simţite începând cu 1977.

„Religie şi creşterea puterii” (1980 – 1981)

Structura eseului „Religie şi creşterea puterii” reflectă argumentaţia articolului „Religia ca instrument de putere…”, însă premisele sale devin mai vizibile cititorului dacă sunt aşezate alături de unul dintre primele articole italiene ale lui Culianu, anume „Freud-Jung-Wittgenstein”, publicat în 197656. În acest articol, Culianu scrie o triplă recenzie lărgită la trei cărţi care au produs trei diferite abordări ale studiului religiei şi magiei în secolul XX: Viit*orul unei iluzii, de* Sigmund Freud, Psih*ologie şi* r*eli*g*ie, de* Carl Gustav Jung, şi Obse*rvaţii asu*p*ra „C*ren*gii de aur*” *de* F*razer, de* Wittgenstein.

Într-o solidă atitudine anti-reducţionistă, moştenită de la Mircea Eliade, Culianu îşi începe articolul-recenzie cu o critică a presupoziţiilor evoluţioniste descrise de Frazer şi Freud drept caracteristici majore ale iluminismului, ce rezerva religiei un sens unic, „o trecere de la inferior către superior, de la simplu la complex, de la privaţiune la exces”, pentru a ajunge cu gândul până la o

presupusă „origine a gândirii” 57. De asemenea, Culianu respinge mitul iluminist al unei originare „stări naturale” şi defineşte religia dintr-o perspectivă fenomenologică drept o cale dificilă, defel simplă sau primitivă, a cărei practică necesită privaţiuni şi o puternică disciplină58.

Cititorul se regăseşte, fără îndoială, în teritoriul definiţiei religiei când Culianu, în tripla recenzie, abandonează profeţiile freudiene şi îşi mută atenţia către ceea ce, la momentul respectiv, el considera a reprezenta o abordare mai riguroasă a religiei, anume încercările jungiene de a descrie religia ca pe un proces de codificare ritualică a unei originare experienţe psihologice59. Aderenţa critică a lui Culianu din anii 1975 – 1979 la fenomenologia eliadiană l-a adus în preajma teoriilor jungiene, pe care le-a folosit – e drept, în surdină şi fără a-şi aroga vreodată titlul de „jungian” – în analiza relaţiilor dintre religie şi putere în Occident şi în descrierea comerţului cu fantasme în termenii unei energii libidinale în erosul renascentist.

În cele din urmă, încântat de critica lui Wittgenstein („Ce îngustime a vieţii spirituale găsim la Frazer! Iar drept rezultat: cât îi este de imposibil să înţeleagă un mod de viaţă diferit faţă de cel englezesc al vremurilor sale! „60), Culianu invocă numele lui Wittgenstein ca fiind al doilea fondator al unei modalităţi lipsite de prejudecăţi de a intra în lumea magicianului. În linie direct descendentă din atitudinea polemică a lui Wittgenstein împotriva lipsei de atenţie vădite de Frazer faţă de tehnicile magice, şi repetând opţiunile teoretice din „Freud-Jung-Wittgenstein”, se situează unele dintre cele mai enigmatice rânduri ale lui Culianu, aflate în deschiderea cărţii *Eros şi magie în Renaştere*: „Ideea pe care omul modern şi-o face despre magie e foarte stranie: el nu vede în magie decât o îngrămădire rizibilă de reţete şi de metode ce ţin de o concepţie primitivă, neştiinţifică, despre natură. Din nefericire, puţinii «specialişti» care

îndrăznesc explorarea acestui domeniu transportă în el, ca singure instrumente ale voiajului lor, aceleaşi prejudecăţi” 61. Fără îndoială, articolul recenzie „Freud-Jung-Wittgenstein” conţine instrumentele teoretice care îi vor permite lui Culianu să pună laolaltă şi să folosească definiţia energetică a religiei şi să lanseze o traducere a rolului magiei în Renaştere în termeni inteligibili contemporanilor săi.

Eseul „Religie şi creşterea puterii” reprezintă ultima parte a unui triptic teologico-politic care încearcă să descrie relaţiile dintre religie şi putere în Occident62. Deşi acest eseu pare a fi una dintre puţinele scrieri ale lui Culianu ce nu tratează exclusiv despre idei religioase, el oferă totuşi surprinzătoare chei interpretative la alte două cărţi: *Gnosticism şi gândire modernă*: *Hans* Jonas63 şi *Eros şi magie în Renaştere*.

Scurta introducere a eseului atrage atenţia asupra necesităţii unei abordări interdisciplinare a subiectului, ce ar folosi informaţii şi metode din „etologie, ecologie, sociologie, psihanaliză şi antropologie”. Către sfârşitul introducerii se face auzit chiar un ecou îndepărtat al pasiunii lui Lévi-Strauss pentru muzică: sinteza realizată de Culianu poate fi asemănată cu „o compoziţie pentru orchestră, la care va trebui să alegem momentul potrivit când să intervină instrumentul potrivit” 64.

Să urmărim compoziţia orchestrală a lui Ioan Petru Culianu, încercând să ascultăm îndeaproape şi să izolăm sunetul fiecărui instrument. Tema muzicală cea mai importantă din eseu aparţine antropologiei. Pentru Culianu, conceptul de „cultură” reprezintă cadrul teoretic în care acest eseu discută relaţia dintre „religie” şi „putere” deopotrivă în Occident şi în afara lui. Fireşte, nota dominantă a acestei teme este diversitatea sau, pentru a fi mai precis, maniera delicată de a aşeza laolaltă în chip fericit pluralitatea metodologică şi diversitatea întâlnită în cercetarea istorică şi antropologică. De vreme

ce puterea, definită cu ajutorul religiei, a primit sensuri conotate diferit atât în culturile pseudospecifice (un termen neutru ales de Culianu pentru a desemna „societăţile primitive”), cât şi în diversele perioade ale culturii occidentale, se cuvine ca istoricii să folosească în analiza lor seturi diferite de instrumente hermeneutice. Tema psihanalitică constituie o a doua permanentă voce, iar ea se face auzită în mod distinct îndărătul vocii antropologice. Astfel, deşi ia în considerare reificarea puterii în instituţii sociale, Culianu preferă să se concentreze cu precădere asupra aspectelor subiective ale puterii, concepute ca fiind modificări ale energiei psihice experimentate de o persoană supusă normelor culturale ale oricărei societăţi. Autorul conchide că modelul iniţial al acestei energii psihice primare ţine de o stare pură a agresivităţii şi este exprimat de transformările libidoului, descrise de Freud în termenii unui reducţionism sexual şi de Jung în termenii unui reducţionism non-sexual65.

Temele etologică şi ecologică se fac auzite cu claritate în partea a doua a eseului, iar ideea principală avansată de aceste teme susţine că rolul principal al normelor culturale din orice societate este cel de a asigura supravieţuirea pseudospeciilor (precum tribul şi clanul) în nişa ecologică cea mai potrivită pentru ele66. Prin această mişcare teoretică, tema studiilor religioase se întrepătrunde cu tema antropologică. Potrivit lui Culianu, ritualurile religioase constituie cele mai potrivite instrumente de a transforma energia primară de natură instinctuală şi psihică în diverse forme de putere, şi de a le ţine pe acestea din urmă sub control. Cititorul se găseşte astfel în faţa unei distilări teoretice a dihotomiei tehnici de acumulare/tehnici de eliberare, avansată în articolul „Religia ca instrument de putere”: în încercarea de a trasa o hartă antropologică a culturilor primitive, Culianu găseşte că societăţile pseudospecifice folosesc două tipuri de ritualuri (integratoare şi compensatorii), precum şi

două feluri de participanţi la aceste ritualuri (specialişti ai sacrului şi neofiţi). Riturile integratoare îi ajută pe neofiţi să-şi codifice puterea personală în termeni sociali, conferindu-le calitatea de membru deplin al culturii în care au crescut, iar riturile compensatorii au rolul de a face cât mai suportabilă cu putinţă integrarea socială ce are loc în comerţul neofiţilor cu puterea. Doar specialiştii sacrului (şamanii, yoghinii, magicienii şi alchimiştii, pe scurt, toţi super-eroii mitologiei eliadiene) deţin nu doar puterea de a transcende normele culturale ale propriilor lor pseudospecii, ci şi pe aceea de a se situa într-o poziţie care le permite să modifice, în chip ritualic, aceste norme culturale (a se citi: puterea de a transgresa normele într-un efort antinomic), şi să ignore legile imutabile ale propriei lor nişe ecologice67.

Partea a doua a eseului „Religie şi creşterea puterii" aprofundează întrebarea heideggeriană despre destinul Occidentului, întrebare adresată de Culianu, deşi într-o manieră fragmentară, deja în „Introducerea" la *Iter în silvis*. În continuarea analizei sale despre binomul religie-putere, Culianu se întreabă dacă nihilismul, potrivit unei celebre profeţii heideggeriene, constituie destinul doar al Occidentului, ori este prezent în întreaga lume. Sprijinindu-se pe exemplul, adus în discuţie de Pierre Clastre, al triburilor braziliene tupi-guarani, care aleg autodistrugerea în locul unei corupte stări de fapt, Culianu găseşte că nihilismul poate fi un instrument folosit în mod irevocabil de acele culturi non-occidentale ameninţate cu o disoluţie radicală. Cum este experimentată puterea în diversele medii culturale creştine? în absenţa aproape totală a ritualurilor integratoare şi a celor compensatorii, puterea se întoarce către propriile-i rădăcini de agresivitate, iar formele ei neclare pot fi desluşite în fantasmele de răsturnare ideologică a tuturor valorilor creştine apărute în gnosticism, Reformă, romantism, precum şi în orice formă de utopie.

O analiză amănunţită a câtorva dintre scrierile lui Culianu pe tema „religie şi putere personală” pune în evidenţă folosirea de către acesta a unei definiţii „energetice” a religiei, şi dezvăluie primele sale încercări de descriere a dinamicii civilizaţiilor, întreprindere ce avea să fie dezvoltată pe larg în *Eros şi magie în Renaştere*. Cu această definiţie a religiei, deşi se menţine într-o perspectivă fenomenologică, Ioan Petru Culianu începe a lua o anumită distanţă de Eliade, deoarece renunţă la primatul ideilor şi doctrinelor asupra practicilor religioase. Potrivit tânărului cercetător, accentul pus pe activitatea rituală joacă un rol normativ în societăţile non-creştine; în plus, acţiunea regulatoare exercitată de ritualuri asupra coeziunii de grup şi a minţilor umane este exprimată de „un sistem de complexe simbolice”. Potrivit lui Culianu, „sarcina tradiţională a religiei a fost aceea de a furniza o arie rituală pentru împlinirea puterii individului în condiţii socialmente tolerabile” 68. Văzută dintr-o perspectivă heideggeriană, analiza antropologică a lui Culianu rezervă ritualurilor religioase rolul de cea mai potrivită soluţie de supravieţuire pentru o fiinţă umană aruncată într-o nişă ecologică.

Religia şi puterea constituie o pereche conceptuală inseparabilă în abordarea funcţionalistă a lui Culianu, fiecare dintre aceşti doi termeni putând fi definit numai în strictă corelaţie cu celălalt. Între 1974 şi 1979, Culianu a pus laolaltă această definiţie energetică a religiei folosind o metodologie a cutiei cu instrumente, împrumutând felurite elemente teoretice din alte discipline umaniste ori ştiinţe sociale, precum antropologie, sociologie, etologie, psihanaliză, ecologie şi psihologia maselor. După care, între 1980 şi 1984, el a interiorizat şi utilizat această definiţie a religiei în alte patru volume: *Psihanodia*, *Experienţe ale extazului*, *Eros şi magie în Renaştere. 1484* şi *Gnosticism şi gândire modernă*: *Hans Jonas*.

Psihanodia (iulie 1981)

Experienţe ale extazului (1983 – 1984)

Gnosticism şi gândire modernă: Hans Jonas (iulie 1982)

Aceste trei cărţi ni-l înfăţişează pe Ioan Petru Culianu ca un istoric al religiilor pe deplin format, care încearcă să identifice experienţe religioase (cu precădere extatice în primele două volume) morfologic similare, să le aşeze cu minuţiozitate într-un context istoric şi, în cele din urmă, să avanseze ipoteze viabile despre posibilele lor conexiuni temporale. Deşi gnosticismul şi practicile sale extatice par a constitui principala temă a volumelor de faţă, cititorul va descoperi de îndată o atitudine critică, uneori radicală, ce însoţeşte mai toate textele lui Culianu din anii optzeci, anume o analiză critică şi o reevaluare a istoriografiei publicate până la acea dată pe marginea aceluiaşi subiect.

În *Psihanodia*, de exemplu, la un nivel secundar, istoriografie, Culianu deconstruieşte ideea de „tradiţie”, întreţinută în istoria religiilor, printre altele, de teoriile despre ascensiunea cerească a sufletului avansate de *religionsgeschichtliche Schule*, numindu-le „o eroare istorică” 69. Astfel, Culianu susţine că şcoala germană de istorie a religiilor a identificat în mod greşit Iranul – teritoriul imaginar al proiecţiilor academice de la începutul secolului XX – ca fiind originea geografică a ascensiunii cereşti a sufletului. La nivelul primar al reconstrucţiei istorice, Culianu foloseşte definiţia sa energetică a religiei în cadrul modelului eliadian de categorisire a iniţierii şamanice şi prezintă o taxonomie a călătoriei revelatoare în afara acestei lumi. Această taxonomie nu mai acordă o importanţă deosebită caracteristicilor invariante ale scrierilor apocaliptice, însă se concentrează asupra calităţii şi circumstanţelor în care personajul central primeşte, sau porneşte în căutarea unei (uneori accidentale) revelaţii70.

Unde poate fi însă auzită vocea lui Culianu în aceste volume? El anunţă lansarea unei cruciade personale

împotriva şcolii germane de istoria religiilor şi a teoriilor vehiculate de aceasta pe tema ascensiunii sufletului, pune în evidenţă migrarea acestui motiv religios din Grecia antică până în Italia lui Dante, şi declară că *Psihanodia* va fi urmată de alte două volume ce ar conţine texte, traduceri şi comentarii asupra ascensiunii sufletului. În plus, Culianu dă de înţeles că originea acestei cărţi se situează în 1973, în perioada în care a studiat la Universitatea Catolică din Milano cu Ugo Bianchi. Între 1976 şi 1980, sub coordonarea lui Mircea Eliade şi Michel Meslin, Culianu a dat cercetării sale asupra extazelor forma academică a unei teze doctorale la Sorbona, intitulată *Experiences de l'extase et symboles de l'ascension de l'Hellenisme à l'Islaţii*.

„Experienţe ale extazului" şi „simboluri ale ascensiunii": definiţia energetică a religiei, ca fiind deopotrivă o experienţă personală, însă mediată cultural, şi un sistem de simboluri menit să articuleze ceea ce este de nerostit, l-a însoţit pe Culianu nu doar în redactarea tezei doctorale la Sorbona şi metamorfozarea acesteia în volumul *Psihanodia*, ci şi în scrierea, între 1979 şi 1983, a unei serii de articole ce avea să fie prelucrată şi transformată în 1984 în volumul *Experienţe ale extazului71*.

Introducerea la *Experienţe ale extazului* ni-l înfăţişează pe Culianu preocupat să discute condiţiile în care o experienţă religioasă de o natură atât de radicală precum extazul poate fi analizată cu rigoare academică, folosind nu doar informaţiile directe oferite de textele istorice, ci şi rezultate obţinute în alte discipline umaniste. Analizele filologice şi istorice, deosebit de minuţioase, folosesc aceeaşi definiţie binomică a religiei pentru a reconstitui experienţele religioase din Antichitate până în Evul Mediu. Însă cum poate fi reconstituit din texte disparate gustul inefabil al unei experienţe nu doar extraordinare, ci şi demult consumate? Cadrul narativ al

iniţierii extatice în lumea pleromatică din scrierea Zostrianos72 prezintă călătoria cerească a unui gnostic de înclinaţie filosofică, precum şi o serie consistentă de botezuri spirituale menite a-l pregăti şi călăuzi pe acesta către ultima etapă a revelaţiei; Culianu afirmă că, în cazul acestui tratat, dihotomia clasică dintre ritual ţi doctrina religioasă împiedică orice încercare de a înţelege atât experienţa vie a Gnozei, cât şi tehnicile pregătitoare de meditaţie ce aveau rolul de a ajuta la vizualizarea tărâmului imaginar din afara acestei lumi73.

Din nefericire, continuă Culianu, savanţii au la dispoziţie prea puţine mărturii directe referitoare la subiectul extazelor în Antichitatea târzie; ei pot eventual apela la o soluţie de tip „Eranos”, aceea de a-şi folosi cât mai bine cu putinţă abilităţile poetice ori puterile imaginative pentru a recrea o imagine palidă a ceea ce pare să fi fost o desfăşurare impresionantă de scenarii fantastice în practicile gnostice. Generoasă, însă teribil de dificilă şi delicată în amănuntele-i practice74, această soluţie l-ar fi aşezat pe Culianu în descendenţa cercetărilor asupra imaginarului întreprinse şi făcute publice în cercurile de la Eranos de Henry Corbin, Gilbert Durand, Mircea Eliade şi Carl Gustav Jung. Culianu nu alege această cale însă, din pricina dificultăţii de a o supune falsificării şi verificării de tip popperian, ci se îndreaptă către rezultatele istoriei ştiinţelor, pentru a îmbina rezultatele cercetărilor sale asupra extazelor cu teoriile moderne despre conceptele cosmologice ale Antichităţii târzii75. Folosindu-se de cartea savantului francez Jacques Flamant despre Macrobius şi concepţiile antice privind ordinea planetelor75, Culianu schiţează o taxonomie a călătoriilor extatice şi face o distincţie euristică între ascensiunea cerească de tip grecesc, care presupunea trecerea prin şapte sfere planetare diferite (în gnosticism, la Macrobius, Proclos, Dante şi Ficino), şi ascensiunea cerească de tip iudaic, care presupune călătoria prin şapte

(sau trei) sfere neplanetare (ascensiunea sufletului în misticismul iudaic şi în *miraj*).

Culianu foloseşte definiţia „energetică” a religiei în încercarea sa de a defini psihanodia drept o experienţă extatică obţinută pe cale voluntară sau involuntară de către o persoană care deja este, sau va deveni, un specialist al sacrului. După cum am văzut, acest tip de definiţie necesită un efort interdisciplinar de circumscriere şi descriere a unei arii de cercetare, iar Culianu nu renunţă la metodologia cutiei cu instrumente nici în *Experienţe ale extazului*, ci interpretează datele religioase cu metode împrumutate din critica literară, studii biblice şi istoria ştiinţei, în recenzia sa la *Experienţe ale extazului*, Giovanni Filoramo consideră că aportul cel mai important al acestui volum la studiile despre gnoză este invitaţia adresată de Culianu cititorului de a descoperi noi semnificaţii ale ritualurilor, practici de meditaţie şi căi de folosire a memoriei şi imaginaţiei dincolo de construcţiile mitologice care abundă în scrierile de la Nag Hammadi77.

Culianu a descoperit lucrările istorice şi filosofice ale lui Hans Jonas începând cu anul 1973, atunci când, ajungând la Universitatea Catolică din Milano şi urmând sfatul lui Ugo Bianchi, a decis să renunţe la studiul spiritualităţii indiene şi să se dedice în întregime gnosticismului. Recenzia la traducerea italiană a volumului publicat de Jonas în Statele Unite sub titlul de *The Gnostic* Religion78 poate fi socotită drept prima atestare scrisă (şi dată tiparului) a interesului lui Culianu pentru gnosticism.

În 1975, scriind recenzia la cartea lui Hans Jonas, Culianu adoptă trei poziţii teoretice care vor rămâne evidente în toţi anii cercetării sale asupra gnosticismului. În primul rând, Culianu îl prezintă pe Jonas drept un autor care evită o prezentare depersonalizată a gnosticismului, stabileşte o relaţie „simpatetică” între perspectiva sa existenţialistă şi fenomenul istoric şi religios pe care îl analizează, şi încearcă să-şi imagineze posibile scenarii

alternative în procesul de formare, dezvoltare şi consolidare a poziţiilor ortodoxe în bisericile primelor secole. Astfel, ideea lui Hans Jonas, potrivit căreia civilizaţia occidentală ar fi arătat cu totul altfel în prezent, iar istoria europeană ar fi urmat un cu totul alt curs dacă grupurile denumite „eretice” din motive teologice, ideologice, politice şi sociale nu ar fi fost suprimate în primele patru secole ale erei noastre79, trebuie să-i fi apărut foarte interesantă lui Culianu, de vreme ce *Eros şi magie în Renaştere* urmează un raţionament similar, identificând apariţia ştiinţei cantitative cu un efect neaşteptat al unei mutaţii survenite la nivelul imaginarului.

În al doilea rând, Culianu, consecvent cu propriile-i interpretări la articolul eliadian „Folclorul ca instrument de cunoaştere”, crede că abordarea jonasiană, plină de benevolenţă la adresa lumii Antichităţii târzii, nu lasă deoparte elementele iraţionale ale manifestărilor religioase. Culianu repetă poziţia eliadiană despre autonomia studiului religiei, însă îi adaugă o lectură desprinsă din Henry Corbin: în studiul religiei există o serie de fenomene care pot fi studiate cu mai mult folos înăuntrul propriei lor categorii, cea a „imaginaţiei creatoare, ce are nevoie de un «organ» adecvat” pentru a capta sensul cel mai nimerit80. Situându-ne doar la nivelul presupoziţiilor, am putea lansa ipoteza că acest „organ” al imaginaţiei creatoare putea fi, pentru Culianu, ceea ce el a descris în *Eros şi magie în Renaştere* drept pneuma fantasmatică, element categorisit de Aristotel ca mijlocind comunicarea între cuvintele rostite sau auzite de către oameni şi fantasmele active în sufletele lor81. Astfel, începând cu 1975, Culianu s-a arătat interesat de folosirea puterilor imaginaţiei pentru a înţelege fenomenele religioase adeseori etichetate drept manifestări iraţionale.

În al treilea rând, în această recenzie Culianu îşi manifestă pentru prima oară opoziţia faţă de perspectiva şcolii germane de istoria religiilor, şi respinge definiţia

fenomenului gnostic în termenii unui sincretism religios (idee avansată şi sprijinită de H.H. Schaeder82), urmându-l pe Jonas în a folosi conceptul spenglerian de pseudomorfoză, ca o metaforă geologică menită să ilustreze relaţia dintre matricea elenistică şi elementele orientale care ar fi dus la apariţia fenomenului gnostic în Antichitatea târzie.

Nu e lipsit de interes şi nici rezultatul unei simple coincidenţe faptul că rândurile cu un caracter explicit de confesiune din cărţile lui Ioan Petru Culianu sunt cele care vorbesc despre întâlnirea sa existenţială cu gnosticismul, anume paginile aşezate la începutul volumelor *Gnosticism şi gândire modernă*: *Hans Jonas* şi *Arborele* gnozei Deşi separate de aproape zece ani şi scrise în contexte academice radical diferite, cele două confesiuni au în comun o notă de melancolie însoţită de gustul dulce-amar al unei întârziate bucurii. „Cuvântul de mulţumire" din *Arborele gnozei* stă mărturie pentru încheierea unui ciclu de cercetare academică în creaţia lui Culianu şi dă de înţeles că luxurianta producţie de imagini şi simboluri din scrierile gnostice l-a ajutat pe tânărul savant să confere o semnificaţie salvatoare experienţei sale dificile a exilului84. Pagina de început a lucrării *Gnosticism şi gândire modernă* rememorează în chip nostalgic figura lui Ugo Bianchi, alt maestru academic al lui Culianu. Tânărul savant îşi dedică volumul lui Ugo Bianchi, „magistrul milanez, abandonat, însă niciodată trădat" 85, în amintirea cursurilor de gnosticism din anii 1973 – 1974.

În cei trei ani petrecuţi de Ioan Petru Culianu la Universitatea Catolică din Milano (1973 – 1976), figura paternă a profesorului său italian – a cărui prezenţă caldă a fost, pentru proaspătul studios refugiat, „întotdeauna un punct de referinţă prin bunăvoinţa constantă şi judecata lui senină" 86 – a umplut locul gol, rezervat de Culianu pentru mistagogul Eliade, cu o introducere nu doar în textele gnozei, ci şi în arcanele vieţii academice din

Occident. În timpul seminariilor pregătitoare pentru examenele de „creştinism timpuriu, Noul Testament, teologie biblică, antropologie, istorie medievală şi alte câteva discipline” 87, Ugo Bianchi l-a iniţiat pe Culianu în arta, plină de contradicţii, a construirii unui argument viabil, i-a stârnit apetitul de a căuta mereu noi soluţii interpretative, şi l-a ajutat să stabilească graniţe precise între sarcinile curente ale unui istoric pornit în reconstituirea trecutului şi sarcinile specifice şi delicate ale istoricului angajat într-un proiect hermeneutic88.

Culianu se întreabă, în „Introducerea” la *Gnosticism şi gândire modernă*: *Hans Jonas*, dacă librăria gnostică descoperită la Nag Hammadi, în Egipt, în 1945, modifică în mod dramatic studiile dedicate acestui subiect. În cartea despre Hans Jonas, savant ce şi-a stabilit teoria despre gnosticism sprijinindu-se doar pe texte ereziologice, aflate în afara bibliotecii de la Nag Hammadi, şi pe interpretările existenţialiste inspirate de lucrările lui Heidegger, Culianu decide să pună în evidenţă echilibrul dintre sursele ereziologice şi tratatele copte de la Nag Hammadi. În *Experienţe ale extazului* însă, el adoptă o poziţie radicală, fiind de părere că Hans Jonas „constrâns de categoriile heideggeriene pe care le folosea, (…) a pierdut adesea din vedere originalitatea gnozei, o originalitate care se dezvăluie mai ales pornind de la textele în limba coptă ce ne-au parvenit” 89. Cu toate acestea, în volumul italian, respectând abordarea popperiană ce-o adoptase cinci ani mai devreme, Culianu pune la punct un sistem de testare a coerenţei datelor obţinute din sursele ereziologice şi a celor din tratatele gnostice, şi încearcă să identifice „anumite linii de convergenţă tematică, prin care să putem reduce sistemele descrise de ereziologi la câteva tipuri”, urmând să stabilească ulterior dacă textele originale, în coptă, se supun modelelor derivate din scrierile împotriva ereziei90.

După ce obţine un răspuns pozitiv la întrebarea de

mai sus, prin cercetarea sistemului gnostic al lui Basilide, Culianu reia întreprinderea din *Psihanodia* şi îşi continuă cercetarea printr-o analiză amănunţită a istoriografiei gnosticismului. El respinge atât teza minimalistă, a derivării şi dependenţei stricte a gnosticismului de creştinismul timpuriu (susţinută de Adolf von Harnack şi Simone Petrement), cât şi teza maximalistă, ce fixa Iranul ca origine a gnosticismului (susţinută de şcoala germană de istorie a religiei), şi optează să descrie gnosticismul într-o manieră jonasiană, ca fiind o religie independentă, cu aceleaşi rădăcini iudaice precum creştinismul timpuriu.

Ce valoare mai au reiatările ereziologice pentru cercetătorii contemporani, care au la dispoziţie nu doar textele copte de la Nag Hammadi, ci şi o întreagă bibliotecă de literatură secundară despre aceste documente „gnostice”? Culianu nu vrea să renunţe defel la reiatările ereziologice, deoarece spre deosebire de tratatele originale (uneori nu doar articulate într-un limbaj neoplatonic, excesiv de speculativ, ci şi încărcate de imagini şi simboluri cosmologice şi mitologice), ochiul nemilos al ereziologului (Ireneu, Tertullian, Hippolyt sau Epifaniu) a avut şansa să asiste, sau doar să consemneze, practicile rituale ale grupurilor denumite mai târziu „gnostice”.

În 1986, istoricul Carlo Ginzburg a publicat un text scurt, însă deosebit de important, „Inchizitorul ca antropolog”, în care pledează pentru o atenţie mărită acordată notelor inchizitoriale luate în timpul proceselor medievale împotriva ereticilor şi a vrăjitoarelor91. Ginzburg crede că, după o deconstrucţie atentă a strategiilor de acuzare şi a stereotipurilor persecuţiei creştine, istoricul contemporan încă mai poate descifra şi descrie interogatoriul inchiziţiei ca fiind o întâlnire dintre chestionarul antropologului şi subiecţii săi. În chip asemănător, şi în aceiaşi ani, Culianu interpretează acuzaţiile de libertinaj aduse de Epifaniu grupurilor eretice

cu care acesta a avut un scurt contact în termenii, oarecum eliadieni, ai unei noi interpretări a practicilor lor sexuale92. Mai precis, având în minte tratatele despre yoga ale lui Mircea Eliade, Culianu avansează ipoteza potrivit căreia practicile de *avortus provocatus*, consumul de spermă şi sânge menstrual, presupuse a fi făcut parte dintr-un ritual de iniţiere în grupurile eretice, ar putea reprezenta „o practică rituală dificilă şi dureroasă ce presupunea tehnici destul de asemănătoare cu *coitus rezervatus*, cunoscut din alte religii” 93. Cu *Gnosticism şi gândire modernă*: *Hans Jonas*, Culianu a început să caute forme ale activităţii ritualice în textele gnostice, avansând ipoteza potrivit căreia cadrele narative ale tratatelor gnostice ar conţine urmele unei autentice creaţii a imaginaţiei, experimentate înăuntrul unui sistem simbolic prestabilit (discursul religios). Astfel, el încearcă să distrugă mitul istoriografie al unei separări radicale între speculaţia gnostică (de o natură masculină, potrivit stereotipurilor în vigoare) şi activităţile ritualice în grupurile considerate a fi eretice (de natură feminină, bineînţeles) 94.

Unde sălăşluieşte autorul?

În analiza pe care am făcut-o definiţiei binomice a religiei avansată de Culianu ca fiind comerţul energetic constant între putere ritualică şi religie, am încercat să pun în evidenţă cadrul teoretic al abordării lui Culianu, anume efortul său constant de a reînnoi perspectiva fenomenologică a lui Eliade pentru uzul postmodernităţii. Tensiunea metodologică prezentă în scrierile lui Culianu despre Eliade stă mărturie nu doar pentru eforturile celui dintâi de a pune laolaltă o formă îmbunătăţită a ideilor celui din urmă, ci şi pentru propria căutare a lui Culianu pentru metoda cea mai potrivită de a explica schimbările petrecute la nivelul imaginarului şi reflectate mai cu seamă în istoria religioasă a Europei.

Am încercat să pun în evidenţă maniera în care

definiţia energetică a religiei s-a cristalizat mai cu seamă în scrierile lui Culianu pe tema relaţiilor dintre putere şi religie în lumea occidentală şi în afara acesteia, în partea a doua a acestui articol, am avansat ipoteza potrivit căreia înţelegerea poziţiei teoretice a lui Culianu asupra gnosticismului între 1973 şi 1985 trebuie să ţină cont de atitudinea sa pozitivă, deşi rezervată, în ce priveşte încercarea de a cuantifica experienţa extatică şi întâlnirea cu „norul luminos al gnozei” prin interpretarea creatoare a textelor gnostice şi a reiatărilor ereziologice. Savant al secolului XX, Culianu are şansa de a scruta experienţe similare în epoci diferite (Antichitatea târzie, Renaşterea şi romantismul) şi, asemenea magicianului renascentist, îşi foloseşte puterile imaginaţiei şi memoriei, facultăţile poetice şi chiar analiza viselor, fie şi în joacă, pentru a înţelege „ce se întâmpla *realmente* într-un cerc gnostic” 95.

Unde sălăşluieşte autorul Culianu? în cercetarea asupra introducerilor şi prefeţelor la cărţile lui Culianu, vocea sa s-a făcut auzită la întâlnirea rândurilor de natură personală cu cele despre gnoză, în lucrări cu un caracter voit riguros. Pasionată, hotărâtă, pe alocuri delicată, vocea lui Culianu răzbate mai ales din locurile unde vorbeşte fie despre posibilitatea de a readuce la viaţă forma inefabilă a experienţei religioase, fie despre experienţa academică de a descifra fantasmele vechilor texte religioase şi de a le semăna cu profit în scrierile contemporane.

Note

1. Textul de faţă reprezintă o formă modificată a articolului „Where the Author Dwells: Searching for a Definition of Religion in the Introductions to Culianu’s Books”, din Sorin Antohi (ed.), *Religion, Fiction, and History*: *Essays în Memory of Ioan Petru Culianu*, Bucureşti: Nemira, 2001, vol. II, pp. 501-541. Articolul iniţial a făcut parte din dizertaţia de masterat prezentată în departamentul de studii religioase de la New York

University, în mai 2001, sub îndrumarea profesorilor William E. Arnal şi Elliot R. Wolfson. Perspectiva mea ulterioară asupra relaţiei Culianu-Eliade a fost influenţată de cartea lui Matei Călinescu, *Despre Ioan Petru Culianu şi Mircea Eliade*: *Amintiri, lecturi, reflecţii* (Iaşi: Polirom, 2002); am încercat astfel să folosesc viziunea sa echilibrată în varianta românească a acestui articol. Personal", ţin să mulţumesc atât Fundaţiei Fulbright din România pentru posibilitatea de a studia istoria religiilor în Statele Unite, în acelaşi inovativ teritoriu academic în care mulţi foşti studenţi şi actuali profesori păstrează vie memoria lui Ioan Petru Culianu, cât şi Terezei Petrescu, lui Sorin Antohi şi lui Dan Petrescu pentru toate sfaturile, încurajările şi delimitările critice pe care le-am primit din partea lor.

2. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere*. *1484*, Bucureşti: Nemira, 1999 [1994], ediţia a II-a, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă de Sorin Antohi, p. 23.

3. Este vorba de Hillary Wiesner; vezi Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, Bucureşti: Nemira, 1998, pp. 189 – 92, precum şi „Introducerea" la *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago, The University Press, 1987, p. XXI, pasaj tradus în ediţia a II-a a traducerii româneşti, p. 8.

4. Culianu mărturiseşte că „presa s-a arătat indulgentă cu această carte, iar câteodată, nu fără o oarecare satisfacţie, am luat cunoştinţă de recenzii entuziaste. Până acum, am primit doar o singură reacţie negativă, şi m-am simţit uşurat când am citit-o: dacă totul ar fi mers strună, cartea ar fi fost dată uitării prea curând. Oricum, am intenţionat să scriu o carte provocatoare la adresa anumitor subiecte" (*Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago, The University Press, 1987, p. xv).

5. *Jocari serio – Ştiinţă şi artă în gândirea Renaşterii* şi *Eros et magie à la Renaissance*. *1484* (Flammarion,

1984). Prima variantă a fost scrisă în româneşte, prin 1979 – 1980, cea de-a doua direct în franceză, între 1981 – 1983. Derutantă la o primă vedere, schimbarea de titlu de la varianta românească la cea franceză indică existenta unor diferenţe fundamentale între cele două lucrări.

6. Vezi Eros şi magie în Renaştere. 1484, Nemira, 1994, p. 13.

7. La sfârşitul cărţii lui Ted Anton (*Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, pp. 371 – 386), v. O listă a publicaţiilor lui Ioan Petru Culianu. Deloc exhaustivă, listei respective i s-ar putea adăuga recenziile de cărţi publicate în 1991 (după luna mai) şi 1992 în *The Joumal of Religion* şi *The History of Religion*, câteva articole apărute în varii culegeri în aceeaşi perioadă, titlurile conferinţelor ţinute de Culianu în Statele Unite şi Italia, precum şi titlurile celor şapte emisiuni radiofonice pe teme de istoria religiilor, realizate la BBC în primăvara anului 1990. De asemenea, se cuvin amintite scrierile timpurii ale lui Culianu, precum teza sa de licenţă, „Marsilio Ficino şi platonismul în Renaştere”, susţinută în iunie 1972 la Universitatea din Bucureşti, precum şi *Jocari serio – Ştiinţă şi artă în gândirea Renaşterii*, scrisă în 1979, prima variantă a lucrării *Eros şi magie*… ale cărei prime trei capitole au fost publicate postum, în mai 1994, în revista Timp*ul (5/*1994) şi în Coti*dianul. Litere, Arte, Idei (1*9, 27/1994). Alte două bibliografii „Ioan Petru Culianu” se găsesc în Sorin Antohi (ed.), Reli*gion, Fiction, and History: Essays în Memory of Ioan Petru Culianu, Bu*cureşti: Nemira, 2001, vol. II, pp. 542 – 562, respectiv în Nicu Gavriluţă, Culi*anu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale, Ia*şi: Polirom, 2000, pp. 154 – 159.

8. Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade*, Iaşi: Polirom, 2002, p. 98.

9. Imaginea sofisticată creată de Culianu lui Eliade, marcată totuşi de relaţia iniţiatică dintre maestru şi discipol, transpare cu claritate din întrebările alcătuite de

Culianu în vederea unei cărţi asemănătoare *Probei labirintului*, al cărei proiect apare în „Convorbiri-întrebări" şi în „Planul de discuţie pentru cartea despre Mircea Eliade scriitorul", incluse în „Addenda" traducerii româneşti a volumului *Mircea Eliade*, pp. 267 – 281. Lipsa răspunsurilor din partea lui Eliade (este cunoscută fobia sa faţă de magnetofon, care în cazul de faţă era probabil dublată de fobia dezgropării unui trecut stânjenitor) face ca dialogul să apară total dezechilibrat, reducându-se la dimensiunile unui monolog.

10. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Bucureşti: Nemira, 1995, p. 262.

11. Potrivit lui Ted Anton, primul articol academic publicat de Culianu sub titlul „Soarele şi Luna" a apărut în 1973, în *Lucrări Ştiinţifice*: *Cercurile Studenţeşti de Folclor*, Baia-Mare, 1973, pp. 87 – 97.

12. Gabriela Gavril, „Jocul cu fantasmele", în *Cotidianul*. *Litere, Arte, Idei*, mai 1996, p. 3. Pentru o reluare a acestei teme, centrată pe continuitatea dintre proza timpurie şi restul scrierilor literare la Ioan Petru Culianu, vezi articolul aceleiaşi autoare, „Jocurile maestrului Culianu", în Sorin Antohi (ed.) *Religion, Fiction, and History*, Bucureşti: Nemira, vol. 1, pp. 369 – 385, în special pp. 376 – 378. În prefaţa la volumul *Arta fugii* (Iaşi: Polirom, 2002), intitulată „Arta fugii din lume? O singurătate cât lumea!", Dan C. Mihăilescu nu caută să stabilească corespondenţe tematice între prozele timpurii şi excelenţa literară târzie a lui Culianu, ci propune o lectură diferită a aceloraşi texte de debut, printr-un filtru deopotrivă eminescian şi eliadian, însă în contextul efervescent al anilor de studenţie ai lui Culianu (1967 – 1972). El găseşte, într-un efort de remitologizare a epocii respective, că aceste prime texte ar fi „impregnate de acel extraordinar amestec de rock, indianistică, etno-melo-filozofie *haiducească*, magie, alcool, sincretism religios, extaze yogine sau de Kama-sutra, erudiţie şi senzualism ca

la generaţia ’27, plus frenezia comunitară a libertăţii împărtăşite, ce caracteriza tânăra generaţie din anii festivalului de la Woodstock – ori de la Clubul Arhitecturii bucureştene, anii Phocenix, Sideral, Mircea Florian etc”. (p. 11).

13. Am avansat ipoteza celor cinci catene tematice existente în cercetarea lui Culianu în postfaţa la volumul *Experienţe ale extazului*, Bucureşti: Nemira, 1998, pp. 245 – 249.

14. Pentru o evaluare critică a anilor petrecuţi de Ioan Petru Culianu în Italia, vezi Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu*, Bucureşti: Nemira, 1996, pp. 115 – 142, volumul omagial coordonat de Sorin Antohi (în special contribuţiile lui Gianpaolo Romanato, vol. 1, pp. 74 – 152, Giovanni Filoramo, vol. 2, pp. 3 ll-325), precum şi interviul luat de Daniela Dumbravă lui Gianpaolo Romanato, intitulat „Păţania şoarecelui sau Despre cum ne aducem aminte de dizidenţi”, din *Observator cultural*, nr. 88, 30.10 – 05.11.2001, pp. 13 – 14.

15. Ludwig Wittgenstein, *Lecţii şi convorbiri despre estetică, psihologie şi credinţă religioasă*, Bucureşti: Humanitas, 1993, p. 14; Thomas S. Kuhn, *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică, 1982, p. 108; Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris: Flammarion, 1991; Wendy Doniger O’Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mystical Beasts*, Chicago: University of Chicago Press, 1980, vezi capitolul „Introduction: The Myth of Method în Mythology”, pp. 3 – 16, în special subcapitolul „The Toolbox of Pluralism”: „Abordarea cutiei cu instrumente în studiul mitului poate fi definită după cum urmează: poartă cu tine o cât mai largă paletă de instrumente şi foloseşte unealta potrivită la momentul potrivit. (...) în plus, dintr-o perspectivă lărgită, toate mitologiile reflectă o metodă eclectică de construcţie: Claude Lévi-Strauss a arătat că toţi creatorii de mituri, ca nişte bric*oleurs,* îşi alcătuiesc cosmologiile cu resturile

culturale pe care le au la îndemână, iar Edmund Leach susţine că gânditorul structuralist, în efortul său de combinare a diferitelor versiuni ale unui mit, nu face altceva decât să pună laolaltă ceea ce cultura, ca întreg, a redus în bucăţi dintr-un mesaj la origine plurivalent” (pp. 5, 7). Am avansat ipoteza potrivit căreia, între 1978 şi 1984, Culianu a folosit în cercetările sale de istoria religiilor şi teoria culturii o metodologie numită a cutiei cu instrumente într-o serie de articole din revista Timp*ul, nr*. 10, 11, 12/1997 şi 1, 2/1998, intitulată „Strategii de schimbare a unui cadru de cercetare în istoria religiilor la Ioan Petru Culianu”.

16. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, New York: W.W. Norton & Co., 1961; Norbert Elias, *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell, 1994, publicată în Germania în 1939, doar la trei ani după apariţia opusului freudian. Pentru o analiză detaliată a cercetării lui Ioan Petru Culianu asupra dinamicii civilizaţiilor, precum şi pentru o comparaţie a poziţiilor sale cu cele ale lui Weber, Freud, Elias şi Ducrr, vezi postfaţa semnată de Sorin Antohi la *Eros şi magie în Renaştere*. *1484*, intitulată „Imaginarul Renaşterii şi originile spiritului modern. Modelul Ioan Petru Culianu”, Bucureşti: Nemira, 1999 (1994).

17. H.-R. Patapievici, „Ioan Petru Culianu: o *mathesis universalis*”, postfaţă la *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Bucureşti: Nemira, 1995, p. 358.

18. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Bucureşti: Nemira, 1997, pp. 41 – 55.

19. Ioan Petru Culianu, „Ascension”, în Mircea Eliade (ed.), *The* e *neyclopedia of Religion*, vol. 1, 435 a-44 la.

20. Ioan Petru Culianu a contribuit la *The eneyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987) cu următoarele articole: „Ascension” (1: 435 a-44 la), „Astrology” (1: 472 a-475 b), „Bendis” (2: 94 b-95 a, în colaborare cu Cicerone POghirc, fostul său profesor la

Universitatea din Bucureşti), „Dacian Riders” (4: 195 a-196 a), „Geto-Dacian Religion” (5: 537 b-540 a, cu Cicerone Poghirc), „Gnosticism: from the Middle Ages to the Present” (5: 574 b-578 a), „Magic în Medieval and Renaissance Europe” (9: 97 b-lOlb), „Sabazios” (12: 499 b-500 b), „Sacrilege” (12: 557 a-563 b), „Sexual Rites în Europe” (13: 186 b-189 b), „Sky. The Heavens as Hierophany” (13: 343 b-345 b), „Thracian Religions” (14: 494 a-497 b, cu Cicerone Poghirc), „Thracian Riders” (14: 497 a-b), şi „Zalmoxis” (15: 55 lb-555 b, cu Cicerone Poghirc).

21. Ted Anton, Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu, p. 212.

22. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade,* Bucureşti: Nemira, 1995, p. 10.

23. Vezi Ted Anton, *Eros, magie şi asasinarea profesorului Culianu,* pp. 137 – 9, pentru detalii suplimentare asupra primei călătorii a lui Culianu la Chicago. Anton susţine că la sfârşitul pelerinajului său nord-american, Culianu „se întoarse în Italia cu material suficient pentru monografia plănuită. Câştigase acces la dosarele mentorului său, chiar dacă nu pătrunsese în intimitatea gândurilor sale (lucru cu care nimeni nu se lăudase vreodată), şi se făcuse util punând puţină ordine în haosul scrierilor unui autor atât de prolific”. Totuşi, recenziile câtorva cărţi importante ale lui Eliade, publicate de Culianu în *Aevum,* între 1974 şi 1977, trădează deopotrivă o cunoaştere profundă a operei maestrului, precum şi schiţele timpurii ale monografiei italiene.

24. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade,* Bucureşti: Nemira, 1995, pp. 7 – 8.

25 „Deşi scrisă de un istoric al religiilor, [monografia aceasta] are ambiţia să evalueze operele lui Eliade mai ales din punctul de vedere al diferitelor influenţe culturale reflectate în ele şi al efectelor pe care le-au provocat”; astfel îşi descrie Culianu ipoteza de lucru la începutul

studiului său, p. 22.

26. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 20 – 25. Acelaşi demers este vizibil într-altă scriere a lui Culianu, „Fantasmele libertăţii la Mihai Eminescu”, publicată în 1983, în care autorul apără posibilitatea mitanalizei de a dobândi un statut de metodă ştiinţifică mai viabil decât cel conferit la acea vreme pseudometodelor numite marxism, structuralism ori psihanaliză. Vezi *Studii româneşti I*, Bucureşti: Nemira, 2000, pp. 82 – 96.

27. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 23.

28. Ioan Petru Culianu, *Iter în silvis*: *Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Messina: EDAS, 1981, p. 77; într-un articol deja publicat în 1976 (în revista *Numen*, nr. 3), intitulat – „La femme căleşte et son ombre: Contribution a l câtude d’un mythologeme gnostique”, reia o luare de poziţie a maestrului său Ugo Bianchi care observa, în 1974, că în istoria religiilor „comparaţia e complet legitimă atunci când, dincolo de simpla constatare a analogiilor efective între diverse structuri ce pot fi numite «religioase», ea stabileşte şi toate conexiunile istorice posibile ale momentelor *analoge* studiate”.

29. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 131 – 132.

30. Vezi Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, p. 23, pentru proiectul eliadian al unei filosofii antropologice; pp. 128 – 130, pentru noul umanism identificat de Culianu drept expresia directă a acestei filosofii. Articolul scris în 1976 de Culianu pe această temă a apărut în 1978, în *Cahiers de l’Herne*, pp. 203 – 211, şi a fost reluat în volumul *Studii româneşti 1*, Nemira, 2000, pp. 2 ll-226, în traducerea lui Dan Petrescu.

31. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, p. 19.

32. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, pp. 23, 124 – 133; precum şi articolul „L’Anthropologie philosophique”, în *Cahiers de l’Herne 33*: *Mircea Eliade*, Paris, 1978, pp. 203 – 211, tradus în *Studii româneşti I*, Nemira, 2000, pp. 2 ll-226.

33. Vezi Paul Feyerabend, *Against Method*: *Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, ed. I: London: NLB; Atlantic Highlands: Humanities Press, 1975; ed. a II-a: London, New York: Verso, 1988; ed. a III-a:

London, New York: Verso, 1993; *idem*, *Science înin* a *Free Society*, London: NLB, 1978; *idem*, *Farewell to Reason*, London, New York: Verso, 1987; Hans Peter Ducrr, *Dreamtime*: *Conceming the Boundary between Vfildemess and Civilization*, Oxford: Basil Blackwell, 1985 (trad. engl. de Felicitas Goodman a lucrării *Traumzeit*; *Über d. Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt am Main: Syndikat, 1978; precum şi Ioan Petru Culianu, „Civilizaţia ca produs al sălbăticiei: Hans Peter Ducrr şi teoriile sale culturale", publicat iniţial în *Nederlands Thelogisch Tijdschrift*, 40, 4, 1986, pp. 305 – 311, şi tradus de Mona Antohi în *Litere*, *Arte*, *Idei*, 18 iulie 1994, pp. 6 – 7. Ioan Petru Culianu discută articolul lui Eliade, „Folclorul ca instrument de cunoaştere" (publicat în 1937 şi reluat, patru ani mai târziu, în volumul *Insula lui Eutanasius*), în mai toate articolele sale despre maestrul său mistagog. A se vedea, de exemplu, lucrarea italiană *Mircea Eliade*, pp. 57 – 59, precum şi volumul scris în franceză, *Mircea Eliade necunoscutul* (în ediţia românească, la pp. 220 – 222, 254, 273 şi 281). Aceeaşi idee transpare şi din articolele „Mircea Eliade et la pensée moderne sur rirrationnel", în *Dialogue* 8 (1983), pp. 39 – 52, „Eliade et le refus du symbolisme", în *3 e Millenaire* 13 (1984), pp. 89 – 93, şi „Mircea Eliade at the Crossroad of Anthopology", în *On Symbolic Representation of Religion*: *Groninger Contributions to Theories of Symbols*, Berlin: W. de Guyter, 1986 (cu excepţia penultimului articol citat, acestea au fost traduse în *Studii româneşti* /, Nemira, pp. 304 – 320, respectiv pp. 367 – 379).

34. Ioan Petru Culianu, „Mircea Eliade necunoscutul", în *Mircea Eliade*, p. 254.

35. Ioan Petru Culianu, „Plan de discuţie pentru

cartea despre Mircea Eliade scriitorul”, în *Mircea Eliade*, Nemira, 1995, p. 281.

36. Ioan Petru Culianu, „Avers şi revers în istorie: Câteva reflecţii cvasi-epistemologice”, în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, 2 – 3, Bucureşti, 1986, pp. 127 – 136.

37. Ioan Petru Culianu, recenzie la Nase, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), în *The Journal of Religion*, 1992, p. 284.

38. Ioan Petru Culianu, Arborele gnozei: Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern, Bucureşti: Nemira, 1998, pp. 17, 381.

39. Ioan Petru Culianu, „Avers şi revers în istorie”, p. 135. Scris în franceză în anii 1983 – 1984, articolul acesta a fost tradus de Dan Petrescu şi publicat pentru prima oară în 1986, în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*.

40. A se vedea Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996, p. 103, pentru originea ideii de sacru la Durkheim ca „o forţă atoatecuprinzătoare, impersonală, o putere dominatoare”. Pentru dezvoltările ulterioare ale acestei abordări în peisajul cultural francez, a se vedea excelenta antologie a lui Denis Hollier, *Le Collège de sociologie, 1937 – 1939*, Paris: Gallimard, 1995 (ediţia a II-a). Într-o discuţie purtată în urmă cu câţiva ani, Dan Petrescu mi-a făcut onoarea de a-mi sugera legătura dintre scrierile timpurii ale lui Eliade şi Colegiul de Sociologie – îi mulţumesc pe această cale. Deşi un studiu aprofundat pe această temă încă lipseşte în Europa, ca şi în America, se poate deocamdată consulta analiza lui Steven Wasserstrom despre influenţa Colegiului de Sociologie asupra participanţilor la întâlnirile de la Eranos (în S. Wasserstrom, *Religion after Religion*: *Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin* at *Eranos*, Princeton University Press, 1999, pp. 221 – 223).

41. Culianu mărturiseşte că „simplu fidel, am devenit catehumen şi, după un energumenat de scurtă durată, am

dobândit gradul magisterial în eliadologie cu o carte scrisă în italiană ce a suscitat multe discuţii, atrăgându-mi din toate părţile reproşuri învăluite de erezie. împrejurări pe care le-aş defini drept fericite au împiedicat ca această carte să fie tradusă în franţuzeşte...”, în Mirc*ea Eli*a*de, p.* 156, rânduri introduse în nota traducătorului.

42. Rudy Rucker, *Mind Tools*: *The Five Levels of Mathematical Reality*, Boston: Houghton Mifflin Co., pp. 161 – 177. Culianu pare a-l fi introdus pe Eliade în lectura cărţilor lui Rucker, după cum mărturiseşte în articolul „Mircea Eliade” din volumul *Români în ştiinţa şi cultura occidentală*, Davis, CA: American-Romanian Academy of Arts and Sciences, 1992, vol. 13: „În primăvara lui 1986, am avut privilegiul de a-l vedea pe Mircea Eliade în fiecare zi, timp de trei săptămâni până la moartea sa neaşteptată. La două-trei zile, schimbam câte o carte. Aşa se face că ştiu exact care au fost ultimele lui lecturi. Printr-o minoră sincronie, ultima carte ştiinţifică pe care a citit-o a fost *Infinity and the Mind* de Rudy Rucker, care se întâmpla să fie cel mai bun autor recent despre a patra dimensiune” (p. 133).

43. Ioan Petru Culianu, *Iter în silvis*: *Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, vol. 1, *Gnosis*, nr. 2, Messina: EDAS, 1981, p. II.

44. Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului*, pp. 151 – 159.

45. Micea Eliade, „Pentru un nou umanism”, în *Nostalgia originilor* (*The Quest*: *History and Meaning în Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1969).

46. Publicat în *Verifiche*, 4/1975, pp. 235 – 255, reluat în *Iter* în *silvis*: *Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, vol. 1, *Gnosis*, nr. 2, Messina: EDAS, 1981, pp. 107 – 128.

47. În această perioadă, Culianu a recenzat următoarele volume: traducerea italiană a cărţii lui Eliade, *Nostalgia originilor* (Morcelliana: Brescia, 1972), *în Aevum*, 49/1975, pp. 584 – 585, traducerea în italiană a

Şamanismului, în *Raggualio Librario*, 51/1975, p. 396, cartea lui Michel Meslin, *Pour une science des religions* (Paris: Seuil, 1973), *în Aevum*, 49/1975, pp. 207 – 208, traducerea italiană a cărţii lui Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1963, trad. ital. 1973), în *Aevum*, 49/1975, pp. 585 – 587, precum şi volumul lui Eliade despre religiile Australiei (*Religions australiennes*. Paris: Payot, 1972), în *Aevum*, 48/1974, pp. 592 – 593.

48. G. Romanato, M.G. Lombardo, I.P. Culianu, *Religione epotere*, Genova: Casa Editrice Marietti, 1981, trad. rom. de Maria-Magdalena Anghelescu şi Şerban Anghelescu (Nemira, 1996); *Eros şi magie* în *Renaştere*, pp. 146 – 151; „Sacrilege", în *The eneyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, vol. 12, pp. 557 a-563 b.

49. Ioan Petru Culianu, *Iter în silvis*, p. 114.

50. *Ibidem*, pp. 114 – 116.

51. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, capitolul „Tehnici de salvare", pp. 60 – 74.

52. Abia la sfârşitul anilor optzeci, istoricii Antichităţii târzii au început să pună la îndoială perspectiva, fără îndoială atrăgătoare, a lui Erwin R. Dodds din lucrarea sa clasică, *Pogan and Christian în an Age of Anxiety*: *Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge University Press, 1965); vezi pentru această retrasare foucauldiană a echilibrului raţional/iraţional şi criză/ruptură în primele secole ale epocii noastre, cărţile lui Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard, 1987 (pp. 5 – 11 conţin o polemică directă a lui Peter Brown la adresa teoriilor fostului său profesor, E.R. Dodds), şi Averii Cameron, *Christianity and the Rheto. ric of Empire*: *The Development of Christian Discourse*, Berkeley: University of California Press, 1991.

53. „La vera saggezza şi ottiene solo molto lontano dalia gente, fuori în grande solitudine, e non şi ottiene

giocando, ma solo attraverso la sofferenza”. Culianu a preluat şi tradus aceste rânduri dintr-o carte a lui Rasmussen despre şamani, citată de P. Radan în *The World of Primitive Men*, New York, 1953.

54. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere*, p. 20.

55. Vezi mai sus, nota 47, pentru lista acestor recenzii la cărţile lui Eliade, publicate de Culianu în această perioadă.

56. Ioan Petru Culianu, „Freud-Jung-Wittgenstein”, în *Ragguaglio Librario*, 53 (1976), pp. 126 – 130.

57. *Ibidem*, p. 126 a.

58. *Ibidem*, p. 126 b.

59. *Ibidem*, p. 127 b.

60. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. de Rush Rhees, trad. engl. A.C. Miles, Cross Hill Cottage, Doncaster: The Brynmill Press, 1979, p. 5 e.

61. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, Bucureşti: Nemira, 1999, ed. a II-a, p. 19.

62. Gianpaolo Romanato, Mario G. Lombardo, Ioan Petru Culianu, *Religione epotere*, Genova: Casa Editrice Marietti, 1981, trad. rom. Nemira, 1996.

63. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo epensiero moderno*: *Hans Jonas*, Roma: „L'Erma” di Bretschneider, 1985.

64. Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*. Bucureşti: Nemira, 1996, p. 163. Într-o recenzie la această carte, publicată în *Litere, Arte, Idei*, 45 (274) / 1996, p. 1, intitulată „Fantasmele şi nihilismul”, am încercat să situez maniera în care Culiaau prezintă ritualul în directa descendenţă a lui Roger Caillois (*Omul şi sacrul*, 1939, trad. rom. de Dan Petrescu, Nemira, 1998) şi Mircea Eliade (*Mitul eternei reîntoarceri*, 1949, trad. rom. Mircea Ivănescu, 1990).

65. Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*, p. 165; a se

vedea, de asemenea, pp. 181 – 182, unde Culianu defineşte puterea ca fiind „o entitate experimentabilă după modelul *libidoului* jungian".

66. Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*, pp. 173 – 175; Culianu alege termenul de „culturi pseudospecifice" prin împrumutarea şi reinterpretarea terminologiei etologice a lui E. Erickson, care defineşte triburile şi clanurile ca fiind pseudospecii „ce se comportă ca specii independente pe care o voinţă supranaturală le-ar fi creat la începutul timpurilor şi care suprapun datelor geografice şi economice ale existenţei lor o cosmogonie, o teogonie şi o imagine particulară a omului" (citat preluat de Culianu din articolul „Ontogenie de la ritualisation chez l'homme", publicat de Erickson în cartea *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, editată de J. Huxley şi tradusă în franceză în 1971.)

67. În 1980, Culianu încă mai susţinea, urmându-l pe Eliade, posibilitatea de a integra fenomenele supranaturale în studiul riguros al religiei. Scepticismul postmodern al anilor nouăzeci a încercat să reconstruiască studiul religiei într-o epocă post-Eliade fără această ipoteză îndrăzneaţă, lăsând în seama teologiei să trateze problema realităţii fenomenelor supranaturale şi a miracolelor (vezi, pentru o abordare naturalistă a studiului religiilor, J. Samuel Preus, *Explaining Religion*: *Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven: Yale University Press, 1987; Willi Braun şi Russell T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religion*, New York: Cassell, 2000; şi Pascal Boyer, *Religion Explained*: *The evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books, 2001).

68. Ioan Petru Culianu, *Religie şi putere*, p. 227.

69. Ioan Petru Culianu, *Psihanodia*, Bucureşti: Nemira, 1997, capitolul II.

70. *Ibidem*, pp. 20 – 24.

71. Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului*. Bucureşti: Nemira, 1998.

72. Vezi James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco: Harper San Francisco, 1990, pp. 402 – 430, în traducerea lui John S. Sieber, sau Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, New York: Doubleday, 1987, pp. 125 – 140.

73. Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului*, pp. 13 – 17.

74. Ce anume trebuie să re-imagineze savantul european sau american al secolului XX, pentru a surprinde particularităţile anumitor experienţe ale extazului din primele patru secole iudeo-creştine în bazinul mediteranean? (Culianu încearcă în *Experienţe ale extazului*, p. 20, şi în *Călătorii în lumea de dincolo*, p. 199, să sugereze cititorului o paralelă între călătoria sufletului printre sferele cereşti şi expediţia unei navete spaţiale.) Ce altă cale îi stă la dispoziţie pentru atingerea acestui scop decât lectura, meditaţia şi recrearea imaginativă a trecutului? (Metode prin care Culianu pare a fi reinterpretat rolul magicianului în scrierile lui Giordano Bruno – vezi *Eros şi magie în Renaştere*, ed. a II-a, p. 23.) Cum poate verifica savantul că rezultatele astfel obţinute reflectă întocmai experienţele extatice ale secolelor Antichităţii târzii? (în cartea *A World Full of Gods*: The Strange *Triumph of Christianity*, London: The Free Press, 2000, Keith Hopkins, membru al Academiei britanice şi profesor la King’s College, Cambridge, a sugerat o formă speculativă de reconstrucţie a experienţei cotidiene în Pompeii primului secol: după ce a parcurs toate sursele primare şi secundare referitoare la locul şi timpul respective, el lansează ipoteza ştiinţifico-fantastică a trimiterii unui cuplu de cercetători cu maşina timpului înapoi în acea epocă. Rezultatul? O carte strălucită, controversată, extrem de documentată, bine scrisă şi amuzantă, *A World Full of Gods* rămâne totuşi o reconstrucţie speculativă.)

75. Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului*, pp.

17 – 21.

76. Jacques Flamant, Macrobe et le neoplatonisme latin, à la fin du IVe siècle, Leiden: Brill, 1977.

77. Am analizat compoziţia tematică a cărţii *Experienţe ale extazului*, precum şi receptarea ei în lumea academică europeană, în „Ascensiunea celestă a sufletului: Interpretări, metode şi controverse”, ca postfaţă la traducerea în româneşte a volumului.

78. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*: *The Message of the Alien God and the Beginings of Christianity*, Boston: Beacon Press, 1991 (1963), tradusă în italiană de Manlio Simonetti sub titlul de *Lo Gnosticismo*, Torino: Sei, 1973, ediţie recenzată de Culianu în *Aevum*, 49/1975, pp. 585 – 587.

79. Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, p. xiii.

80. Ioan Petru Culianu, în recenzia la *Lo Gnosticismo*, în *Aevum*, 49/1975, p. 585.

81. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere*, ed. a II-a, pp. 28 – 37.

82. H.H. Schaeder, *Urform und Fortbildungen des manichaeischen Sistems*, în *Vortr*. *Bibi*. Warburg, 1924 – 1925, Leipzig-Berlin, 1927, p. 100, citat de Culianu în *Aevum*, 49/1975, p. 586.

83. Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, pp. 9 – 10; Arborele gnozei: Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern, pp. 15 – 17.

84. Adresate unui cititor american, nefamiliarizat cu tragediile tăcute ale Europei de Est, însă poate sensibil la experienţa emigrării, rândurile următoare din „Cuvântul de mulţumire” ni-l înfăţişează pe Culianu într-o încercare de a închide nu doar un capitol în studiul gnozelor dualiste, ci şi un capitol din viaţa sa privată: „Acum, la capătul unei analize imparţiale a tuturor curentelor dualiste ale Occidentului, cred că modul meu de a privi lumea în acea perioadă deriva cu siguranţă din cei douăzeci şi doi de ani pe care i-am petrecut într-una din

cele mai totalitare ţări comuniste: România. Am evadat de acolo în 1972, dar trauma a mai persistat încă vreo zece ani şi nu a dispărut cu totul până în decembrie 1989. (…) în orice caz, pentru partea mea de interes personal în gnosticism, rămân cu o datorie amară faţă de acei Arhonţi ai răului care m-au alungat în exil, până mi-am găsit o patrie primitoare” (Arbo*rele gno*z*ei, p.* 17).

85. Ioan Petru Culianu, Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, p. 9.

86. Ibidem.

87. Arborele gnozei: Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern, p. 17.

88. Ioan Petru Culianu, Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, pp. 9 – 10.

89. Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului*, p. 13.

90. Ioan Petru Culianu, Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, p. 20.

91. Carlo Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore: The John’s Hopkins University Press, 1992, pp. 156 – 164.

92. Vezi capitolul „Gnosticii potrivit Sfântului Epifaniu din Salamis”, în Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, New York: Doubleday, 1987, pp. 199 – 214.

93. Ioan Petru Culianu, Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas, p. 42.

94. *Ibidem*, pp. 43 – 50.

95. Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului*, p. 18.

Ultimul Culianu

H.-R. Patapievici

Operele împlinite

Există creatori pentru care ultima perioadă a vieţii reprezintă un soi de salt „dincolo”. Fireşte, într-o primă accepţiune, curentă, este vorba de un salt dincolo de ezitările, obişnuinţele şi neîmplinirile creaţiilor anterioare.

La sfârşit (sau aproape de sfârşit), unii creatori produc lucruri fie surprinzătoare, fie ieşite din regularitatea propriei lor reguli, fie „perfecte” – potrivit standardelor acreditate de chiar arta lor. Aceştia sunt creatorii împliniţi, cei despre care afirmăm, pe bună dreptate, că sunt „mari”. Deşi neîncheiat, neterminat şi nefinisat, dubletul format de *Sottisier* şi *Bouvard et Pecuchet* reprezintă un superb „dincolo” al creaţiei „ultimului” Flaubert. În acelaşi sens, „ultimul” Montherlant este dat de câteva din tragediile sale târzii – din care nu pot lipsi *Port-Royal* şi *La Guerre civile* –, la care trebuie adăugate *Carnetele* ultimilor douăzeci de ani. *Faust* II în conjuncţie cu însemnările lui Eckermann îl reprezintă deplin pe „ultimul” Goethe, acela care uneşte cu vigoare într-o unică expresie rotundă naturalistul organicist, misticul panteist, înţeleptul aulic-epicureu şi poetul stăpân pe toate sunetele instrumentelor sale. *Doctor Faustus* poate fi considerată opera care exprimă în chipul cel mai desăvârşit *posibilităţile de subtilitate* ale „ultimului” Thomas Mann, pe care, în ciuda fineţii şi a nostalgiei, minunat-frivolul *Felix Kriill*, din motive misterioase, nu le-a mai putut exprima. Prin astfel de opere, ceva deopotrivă surprinzător, exact, rotund, profund şi înalt iese la iveală cu o vigoare şi o claritate care se puteau presimţi în operele anterioare, dar care încă nu îşi găsiseră în mod adecvat ori convingător expresia sintetică. Fireşte, există autori mari care nu cunosc un „dincolo” al propriei lor creaţii – dintre cei foarte mari, pot fi pomeniţi aici Balzac, Borges, Kafka şi Kant. Ultimii doi reprezintă un caz oarecum special, deoarece atât Kafka, cât şi Kant (cel de după 1781) au creat în permanenţă într-un soi de „dincolo” pe care, o dată instalaţi în el, *nu* l-au *mai* putut niciodată părăsi. Ei au făcut din situarea în „dincolo” o obişnuinţă a creaţiei lor. Este, într-un sens, şi cazul celui mai profund autor *etic* al secolului XX, Ludwig Wittgenstein, a cărui operă nu poate fi înţeleasă fără a face referinţă la mărturiile şi viaţa

de martir a Simonei Weil. Toţi aceşti creatori s-au situat în mod obişnuit, încă de la început, în întreaga lor creaţie, datorită unei strivitoare şi înfricoşătoare exigenţe etice, în „dincolo"-ul propriei lor opere, căreia n-au făcut decât să-i cartografieze *limitele*. Ceea ce e tipic e că aceşti creatori rari, deşi aflaţi deja „dincolo", s-au situat tot timpul creaţiei lor în interiorul limitelor propriei lor perfecţiuni, ale cărei date nu le-au putut niciodată depăşi. Aceasta este limita primei categorii de creatori pentru care noţiunea de „ultimul" are un sens.

Dintre marii creatori, Heidegger este un caz special şi, ca să spun aşa, intermediar. După *Sein und Zeit*, Heidegger s-a situat pe un *Holzweg* aflat departe de celelalte cărări ale gândirii occidentale, angajându-se solitar pe calea spre o *Lichtung* spre care a arătat de atunci mereu, pe care n-a ostenit nicio clipă să o anunţe ca iminentă şi la care n-a ajuns niciodată. După *Sein und Zeit*, Heidegger este mereu în situaţia de a fi „ultimul" Heidegger, în sensul că opera sa se află deja în „dincolo"-ul propriei sale creaţii – împlinind-o, rotunjind-o, oferind-o lumii ca împlinire a tot ce fusese sperat în interiorul ei, mai *înainte*. În alt sens însă, Heidegger se află deja, după *Sein und Zeit*, „dincolo" de creaţia sa anterioară într-un chip mult mai profund şi mai radical. Prin decizia sa de a abandona concepţia despre fiinţă ca „obiect", ca „apariţie", ca „manifestare", Heidegger refuză, în principiu, să mai folosească limba altfel decât poetic (adică profetic). Cu toate acestea, practic el nu încetează să se folosească de limbă într-un chip instrumental-filozofic. El nu poate depăşi graniţa care separă cele două tărâmuri ale fiinţei: unul pe care l-a scos la iveală gândirea occidentală, celălalt – care ar putea fi dat numai în limba originară a marilor poeţi, dar pe care Heidegger nu îl poate arăta decât cu ajutorul imposibilei limbi a filosofiei sale. Filosofia ultimului Heidegger te aruncă „dincolo", dar te şi îngheaţă în poziţia acestei aruncări. După *Sein und Zeit*, o gândire

întrerupta, şi totuşi.

Heidegger devine „ultimul” Heidegger prin aceea că se transformă în şamanul propriei sale opere anterioare. În acest sens, el ilustrează în chip ambivalent ambele sensuri ale categoriei „ultimul”: sensul cultural şi cel ontologic-existenţial. Din punct de vedere cultural, Heidegger de după *Sein und Zeit* este o împlinire a *stilului* de acolo. Din punct de vedere ontologic-existenţial, Heidegger de după *Sein und Zeit* este cu totul altceva decât un profesionist împlinit al celui mai profund sens al culturii, aşa cum fusese *Faust* II faţă de *Faust I*, la Goethe: Heidegger ne duce într-un cu totul alt tărâm decât o simplă operă, fie ea şi genială, în acest sens, „ultimul” Heidegger este cu totul altceva decât un autor împlinit ori desăvârşit – este „ceva” situat dincolo chiar de noţiunea de autor. Este „ceva” care deschide în limitele noastre de gândire şi de fiinţare o uşă pe care nimeni nu o bănuia, o breşă prin care, o dată despicat zidul care ne înconjoară, se poate privi cu relativă uşurinţă afară – dincolo de ea şi de noi înşine. Acest al doilea sens al cuvântului „dincolo” nu mai este metaforic, ci realist. „Ultimul” Heidegger este „ultim” în cu totul alt sens decât este ultim „ultimul” Goethe sau „ultimul” Flaubert. Insist asupra faptului că nu e vorba aici nici de mai multă inteligenţă, nici de mai mult talent, nici de un geniu superior, ci de altceva. De saltul făcut dincolo – iar „dincolo” capătă un sens deopotrivă concret, precis şi realist.

Pe de altă parte, Heidegger mi se pare a fi o figură intermediară deoarece, într-un sens pe care îmi place să îl las nelămurit, creatorul din el nu a plătit cu viaţa sa (ori a omului care îl adăpostea) pentru ceea ce au putut vedea ori întrezări instrumentele sale de cunoaştere. Şi nu a plătit, deoarece a îngheţat în zbor, nu a făcut saltul *realist* „dincolo”. Deşi s-a aruncat dincolo, a rămas dincoace – pe malul unde îi rămăseseră, alături de trup, şi uneltele.

Saltul dincolo şi cenzura transcendentă

620

Alta este situaţia unor scrieri precum cele produse de Friedrich Nietzsche în ultimii săi ani de viaţă. Sentimentul pe care ni-l transmite ultima lui creaţie este că ne găsim în faţa unei supreme încordări a cunoaşterii; că suntem puşi în chip ultimativ, *faţă-către-faţă*, în prezenţa unei revelaţii care *stă* să se producă, este *iminent* să se producă, căreia nu îi mai lipseşte doar o *infimă fracţiune de timp* pentru a izbucni în afară, antrenându-se irezistibil într-o soluţie a problemelor noastre, care ne apar, *brusc*, ca fiind definitiv lămurite. Astfel de creaţii sunt asemenea unei arsuri ori unei răni. Efectul lor asupra sufletelor noastre seamănă cu urmele pe care le lasă în carne o despicătură adâncă. Astfel de creaţii rămân în mintea noastră ca o rană nevindecată, prezente în noi asemeni unei dureri pe care nu o poate vindeca niciun leac, fiindcă acela care ne-ar fi putut aduce leacul nu mai este *aici* – a fost smuls dintre noi exact atunci când am fi avut mai multă nevoie de el: pentru a-şi împlini promisiunile şi pentru a ne vindeca – în sfârşit! – de omisiunile cunoaşterii omeneşti. Ceea ce simţim în opera ultimului Nietzsche este, deopotrivă, promisiunea şi despărţirea: prima, copleşitoare; ultima, ireversibilă. Rădăcina acestei dureri provine din următorul paradox: creaţiile „ultime” ne aduc mult mai mult decât ne promit, deoarece promit mai mult decât ar fi fost normal să aducă. De la o operă de cultură nu aşteptăm să fie nicio *clavis universalis*, nicio *mathesis universalis*. Şi totuşi, o veritabilă creaţie ultimă, în sensul pe care încerc să îl sugerez aici, trebuie să propună o *clavis universalis* şi să conţină o *mathesis universalis*.

Nietzsche a fost lovit de nebunie la puţin timp după ce a trimis la tipar *Ecce Homo*, carte animată de o febrilitate care nu mai e, într-un sens deopotrivă patologic şi metafizic, *normală*. Marele său proiect de *Umwertung aller Werte* a rămas în stadiul de şantier. Din acest şantier, reprezentat de manuscrisele anilor 1883 – 1888, Elizabeth

Forster-Nietzsche şi Peter Gast au alcătuit o carte de autor – fără ca autorul să o fi aprobat – cu titlul *Der Wille zur Macht* (prima ediţie apare în 1901, iar forma standard, cu 1067 fragmente, apare în 1906). Tot ce se află extraordinar, atrăgător, periculos, inacceptabil, misterios, promiţător, actual şi profund în Nietzsche, acolo se găseşte. Simţim că Nietzsche ajunsese atât de aproape de ceva fundamental, încât, pur şi simplu, ceva, o instanţă supremă, „i-a închis gura". Ceva asemănător s-a petrecut *şi* cu Renaşterea (ne spune „ultimul" Nietzsche): a fost ucisă atunci când tocmai se afla pe pragul de a propune un tip de om cu totul nou, un tip nou de civilizaţie, un tip nou de cultură, un nou tip de valori. *Ceva* ne-a oprit acest fruct excepţional, de a cărui promisiune şi absenţă suferim şi astăzi. Acest „ceva" nu a fost neapărat Luther, „călugărul funest" pe care Nietzsche l-a făcut responsabil de asasinarea Renaşterii: Luther trebuie privit mai degrabă ca instrumentul unui tip de acţiune care nu se reducea la el – dovadă faptul, remarcat cu pertinenţă de Ioan Petru Culianu (*Eros şi magie în*

Renaştere, 1984), că Reforma şi Contrareforma au acţionat în acelaşi sens – „castrarea" imaginarului magic renascentist.

Lucian Blaga a imaginat un nume pentru acest tip de acţiune: cenzura transcendentă (*Cenzura transcendentă*, 1934). Cenzura transcendentă apare în raportul dintre principiul metafizic absolut şi cunoaşterea individuală. Din motive care ţin de „echilibrul existenţial", principiul metafizic absolut nu se lasă cunoscut în chip pozitiv – el pune o „reţea izolatoare" între cunoaşterea individuală şi cunoaşterea absolută. Prin cenzură transcendentă, Blaga înţelegea reacţia de „ofensă" pe care ar avea-o Marele Anonim faţă de o cunoaştere individuală prea indiscretă; reacţia prin care principiul metafizic absolut „se apără" de aspiraţia indivizilor de a obţine o cunoaştere absolută-pozitivă a misterelor ultime, în fapt, Blaga propune un

nume mitic pentru o realitate epistemologică evidentă – imposibilitatea subiectului cognitiv de a ajunge la o cunoaştere adecvată a principiului metafizic absolut –, având atât ideea că forma în care cunoaştem include deja „reţeaua izolatoare” a cenzurii transcendente, cât şi sugestia că principiul metafizic „se apără” de operaţiile cognitive a căror putere de pătrundere riscă să îi dezvăluie în chip „pozitiv-adecvat” fiinţa.

Pornind de la acest gând, am putea face următoarea speculaţie: când formula de cunoaştere propusă are şansa de a-i permite subiectului cunoscător un salt cognitiv „dincolo”; întrucât „reţeaua izolatoare” a fost deja străpunsă; şi deoarece cenzura transcendentă nu mai poate anula eficacitatea adecvat-pozitivă a rezultatelor cunoaşterii; ei bine, în acest caz, singurul element care mai poate fi cenzurat pentru a opri invazia teritoriilor absolutului este chiar subiectul cunoscător. Un exemplu. Sunt autori a căror operă pare lovită de o *cezură* dramatică. Opera lui Nietzsche este despicată în două de „întâlnirea cu Zarathustra”. De îndată ce în viaţa sa a apărut *cezura*, Nietzsche pare a fi intrat în posesia unor instincte cognitive noi, a unui *fler* ieşit din comun, a unor exigenţe morale complet diferite de cele curente – pe scurt, a părut să fie purtătorul unei noi forme de cunoaştere, extrem de ofensivă. Când a înnebunit, e greu să ne reprimăm impresia că era pe pragul de a realiza ceva epocal, ceva care să justifice termenii în care vorbeşte despre sine şi despre opera sa în *Ecce Homo*. *Der Wille zur Macht* constituie şantierul unui Tlim Babei din care arhitectul a fost smuls. Această carte seamănă cu acele stranii oraşe neterminate şi părăsite, din care cine ştie ce cataclism necunoscut a împrăştiat locuitorii şi a risipit constructorii.

Aşa cum Dumnezeu a amestecat limbile pentru ca oamenii să nu ajungă la Cer cu ajutorul unor construcţii impertinente (posibile în drept, inutilizabile în fapt), o

misterioasă cenzură pare a-l fi smuls pe Nietzsche din mijlocul şantierului în care se perfecţiona ofensiva sa armă cognitivă şi în care erau produse rezultatele acestui nou mod de a investiga lumea valorilor. Este ca şi cum nebunia ar fi fost aruncată peste mintea lui Nietzsche *anume* pentru a-l împiedica să ne dezvăluie nouă, celor care nu am fost atinşi de revelaţiile cezurii, mai mult.

Schema este aceasta. Un creator talentat devine, la un moment dat, *neverosimil* de înzestrat. Acest eveniment îi împarte viaţa şi creaţia în două. O cezură neaşteptată îl face *alt* om. Creatorul acesta devine un soi de fereastră spre ceva mult mai cuprinzător decât experienţa comună a celorlalţi creatori din câmpul său de activitate. El vede mai bine, mai profund, mai radical: el răstoarnă, cu noul său instrument de cunoaştere, graniţele stabilite. Mai mult, creaţia sa capătă toate aparenţele unei chei universale a lumii. Este simplă, priveşte orice, poate da seama de orice. Devine tot mai ultimativă, mai febrilă, mai stranie. În ordinea cunoaşterii, seamănă cu strigătul terebrant al unui poem genial. După cezură, toate rezultatele cunoaşterii astfel obţinute ne somează să acceptăm că tot ce întreprinde acest creator reprezintă „ridicarea vălurilor” de pe „chipul necunoscut al existenţei”. Totul îi iese, iar noi asistăm la experienţa sa vertiginoasă cu sufletul la gură. Apoi, când creatorul părea foarte aproape de a ne spune *totul*, în chip definitiv, ceva de dincolo de el îl amuţeşte. îl smulge dintre noi. îl aruncă „dincolo” – dacă de acel dincolo spre care ne îndruma creaţia sa este cumva vorba. Survine o – cum să-i spunem altfel? – „cenzură transcendentă”. Aproape toţi creatorii cu adevărat loviţi de iluminaţiile cezurii sfârşesc prin a fi amuţiţi de rigorile cenzurii transcendente.

Perfecţiunea şi moartea

O ilustrare patentă a acestei scheme a fost oferită de viaţa şi opera lui Ioan Petru Culianu, născut în 5 ianuarie 1950 la Iaşi şi asasinat în 21 mai 1991, la Chicago.

Conjectura mea este că spre sfârşitul vieţii sale, să zicem, pentru comoditate, *nel mezzo del camin* (1985), Culianu a intrat în posesia unei scheme universale de cunoaştere. Descoperirea acestui principiu cognitiv i-a reevaluat într-o manieră radicală toate cunoştinţele anterioare şi l-a aruncat într-o cursă vertiginoasă de transvaluare a întregii istorii culturale, pe care însă nu a apucat decât să o schiţeze. Dacă până în 1985 (dată indicatorie a cezurii), creaţia lui Culianu este aceea a unui erudit extrem de talentat, distins de colegii săi printr-o înclinaţie filosofică mai pronunţată şi printr-o neuzuală mobilitate combinatorie de tip ludic, după cezură creaţia sa capătă un profil nou, deopotrivă straniu şi ultimativ. Ceea ce se desprinde din *tonul* ei este certitudinea că o nouă cale de acces la temeiul unităţii lumii a fost descoperită. Totul la ultimul Culianu devenise urgent şi trepidant.

Opera-paradigmă a primului Culianu a fost *Eros et magie* à *la Renaissance*. *1484* (1984). Scrisă şi elaborată îndelung (Bucureşti, 1969 – Groningen, 1984), e util să observăm că reeditarea ei sub forma diverselor traduceri care au apărut până în 1987 nu i-a implicat, nicio clipă, rescrierea. Timpul încorporat în conceperea acestei cărţi fusese prin urmare lent, egal şi definitiv. Dimpotrivă, cartea-paradigmă a ultimului Culianu, *Les Gnoses dualistes d'Occident* (1990), are nevoie, la numai un an distanţă, când e pregătită pentru tipar traducerea engleză (făcută de autor şi de logodnica lui), de o regândire radicală şi de noi adăugiri metodologice lămuritoare. Aceasta înseamnă că timpul încorporat în concepţia acestei cărţi se manifestă precipitat, mobil şi supus autotransformării. Între ediţia franceză din 1990 şi ediţia engleză din 1992 (*The Tree of Gnosis*), diferenţa nu este nici de claritate, nici de profunzime: este o deosebire de portanţă. Completările şi reformulările aduse acestei cărţi în ultimul său an de viaţă erau consecinţa rapidităţii cu care Culianu înţelegea din ce în ce mai bine cât de departe

bătea schema sa universală de cunoaştere. Să ne amintim că, spre sfârşitul vieţii sale, Noica îi scria lui Eliade întrebându-se care va fi ultimul autor pe care îl va reciti înainte de moarte. Ezita între Goethe şi Eliade însuşi. Şi Noica se hotăra pentru Eliade, întrucât i se părea că opera prietenului său trimitea mai departe. Ei bine, sentimentul meu este că opera ultimului Culianu pune probleme care depăşesc în mod radical cercul strâmt al erudiţiei universitare, care privesc instrumentarul depăşirii *tuturor* disputelor cognitive tradiţionale şi care, în accepţiunea sa specifică, trimit „dincolo de această lume". În fond, unul din ultimele sale articole se referea la „desaga cu instrumente" a istoricului pentru cealaltă dimensiune (*A Historian's Kit to the Fourth Dimension*, 1990).

Să rezum conjectura centrală a acestui articol. Anul miezului vieţii, la Culianu, este anul când în viaţa sa se instalează cezura. Până la cezură, el a ilustrat cu strălucire performanţele unui specialist capabil să mobilizeze referinţele multor culturi, cu vădite înclinaţii filosofice şi cu un evident interes pentru actualitatea metodologică a ştiinţelor practicate, încadrabil în limitele eruditului de tip *Warburg Institute*. Înainte de cezură, performanţele sale vizau, cum se întâmplă în mod tradiţional în ştiinţele spiritului, identificarea unui mecanism explicativ, potrivit căruia două sau mai multe serii de fapte pot fi puse într-un raport de explicaţie. Cel mai reuşit exemplu pe care l-a oferit Culianu este explicarea mutaţiei intelectuale suferite de spiritul uman în secolul al XVII-lea (având ca efect lateral apariţia ştiinţei moderne a naturii), prin reprimarea imaginarului care făcuse posibile ştiinţele Renaşterii, bazate pe eficacitatea magiei. Astfel, potrivit lui Culianu, victoria spiritului cantitativ şi empiric a fost consecinţa distrugerii veracităţii lumii imaginale (*mundus imaginalis*), în cuprinsul căreia omul se poate învecina cu zeul. Mai târziu, fără a dezavua explicaţia descrisă mai sus, Culianu va respinge ca tautologice „principiile explicative", optând

pentru o hermeneutică a clasificărilor morfodinamice, pe care singur a declarat-o mai familiară matematicienilor decât umaniştilor (*Sistem and History*, 1990). Pe urmele lui D'Arcy Wentworth Thompson (*On Growth and Form* – prima ediţie, cuprinzând 793 pp., în 1917; a doua ediţie, de 1116 pp., în 1942), un biolog care era şi matematician şi literat clasic, Culianu stabileşte înrudirea dintre două obiecte prin posibilitatea găsirii unei transformări care să poată trece obiectul „1" în obiectul „2" şi reciproc, printr-o succesiune de modificări continue. Spre pildă, craniile mamiferelor pot fi obţinute unele din altele prin anumite transformări matematice, pe care D'Arcy Thompson le-a numit „deformări"; de exemplu, metacarpul boului este transformarea geometrică a metacarpului girafei sau al oii; frunzele lanceolatelor, ovatelor şi cordatelor sunt transformări reciproce; şi aşa mai departe. Concluzia este că multe fenomene naturale pot fi obţinute unele din altele prin transformări reciproce. Dar atunci este imediat evident că „ierarhismul" implicat de orice „principiu explicativ" trebuie abandonat, în favoarea unei egalităţi de manifestare pe care am putea-o numi „ecloziune a similarelor". Mai mult, ideea căutării invarianţilor, fie ei formali sau conţinutistici, trebuie şi ea recuzată, întrucât e prea rigidă în raport cu fluiditatea plastică a transformării. Şi atunci, ce e o transformare? Este reformalarea pe care morfodinamica o dă vechiului principiu al identităţii. Sunt gnosticismul şi creştinismul „identice"? Potrivit vechiului principiu al identităţii, categoric nu. Potrivit însă rezultatelor investigaţiei ultimului Culianu, gnosticismul şi creştinismul, ca obiecte ideale, cu existenţă în propriul lor spaţiu logic, reprezintă variante ale desfăşurării consecinţelor aceloraşi reguli simple de bază, care diferă numai prin activarea unor opţiuni diferite. Gnosticismul şi creştinismul sunt deci „identice", în sensul că se pot obţine unul din celălalt prin transformări reciproce (*The Tree of Gnosis*, p. 18), aşa cum cochilia conică a pteropodului

poate fi transformată într-o spirală logaritmică printr-o simplă operaţie matematică. Putem prin urmare spune că Ioan Petru Culianu a trecut, în urma cezurii, de la o hermeneutică bazată pe principii explicative la una a transformărilor de similaritate, clasabile după setul de reguli de generare.

Considerată în sine, cezura din 1985 pare a fi fost pur metodologică – o *clavis universalis*, adică. Dar pusă cu ingeniozitate la lucru, ea se dovedeşte nu doar extrem de generală sub raportul posibilităţilor de aplicare, ci are şi câteva consecinţe ontologice importante, pe care Culianu nu a întârziat să le pună în lumină. În fond, ceea ce am denumit aici „ultimul Culianu" reprezintă explozia creativă pe care Ioan Petru Culianu a trăit-o începând din momentul în care a înţeles că descoperirea sa metodologică are consecinţe ontologice neaşteptate, că, bine înţeleasă, aceasta ar putea da seama de *tot*. Cheia metodologică universală s-a vădit a fi şi o *mathesis universalis*.

Pornind de la o sugestie a matematicianului Rudolf von Bitter Rucker, potrivit căruia teoria haosului şi geometria obiectelor fractale pot furniza definiţii matematice oricărei forme de existenţă, Culianu, în ultima parte a vieţii sale, ajunsese să conceapă ideea că *totul* poate fi definit în termeni de *mind game* – joc al minţii. În special, admiţând o definiţie relaxată a noţiunii de fractal – potrivit căreia „orice ramificaţie infinită care se conformează unei anumite reguli este un *fractal* –, este posibil, de pildă, ca figura lui Hristos să fie analizată, în oricare din aspectele ei (divinitate, umanitate, natură, substanţă, poziţie ierarhică în cadrul trinităţii etc.), conform ideii că „Iisus Cristos se află în centrul unui *fractal* multidimensional care vorbeşte potrivit unor reguli de producere ce pot fi descrise în termeni binari". Majoritatea ultimelor sale texte par a fi generate în acest mod: ele se auto-parafrazează şi se acoperă parţial, după

module pe care îi plăcea să le combine indefinit, paratactic, ascultând de „sistemul cărămizii” (similar, pentru Culianu, principiului de dezvoltare a sistemului trinităţii).

Totul se ţinea, la ultimul Culianu. Coerenţa sa atinsese ideea ultimă, integrarea finală. Un frison de perfecţiune trebuie să-l fi străbătut când, la 4 aprilie 1991, aşternea perfecta sa *Introducere* la *The eliade Guide to Religion* (apărut după moartea sa, în 1992). Asemeni perfectului Lönnrot din ficţiunea lui Jorge Luis Borges intitulată *Moartea şi busola* (1942), ultimul Culianu găsise una din variantele răspunsului final. În ficţiunea lui Borges, Lönnrot a fost ucis după un plan care ar fi eşuat dacă enorma sa inteligenţă nu l-ar fi împins să i se conformeze întocmai. Sentimentul meu straniu, pe care nu îl pot argumenta, este că ultimul Culianu, datorită „cheii universale” peste care căzuse, intrase (poate fără să vrea) în fractalul unui paradox de tip Lönnrot.

Schiţele unei ştiinţe totale

Ultimul Culianu poate fi complet descris prin amploarea pe care era decis să o dea variantei sale de *mathesis universalis*. Nu voi cartografia aici forma pe care acest răspuns a luat-o în cărţile pe care a avut vreme să le mai publice (în special *The Tree of Gnosis*, dar şi *Out of this World*). Voi descrie ce credea Ioan Petru Culianu despre ce descoperise „ultimul Culianu” referindu-mă la câteva din hârtiile care au rămas de pe urma lui. Aceste documente sunt în multe privinţe uimitoare. În primul rând, ele reprezintă martorii neliniştitoarei febrilităţi intelectuale de care Culianu a fost cuprins în ultimul său an de viaţă. În al doilea rând, ele sugerează cât de departe înţelegea ultimul Culianu să îşi trimită gândul. În fine, trebuie spus că aceste documente sunt, aproape toate, proiecte de cărţi. Dar nu proiecte bovarice, ci schiţe ferm construite, cu aparatul erudit deja format şi, în plus, iminente. Toate proiectele sale de cărţi erau de fapt

propuneri vaste, făcute unor edituri de renume (Harper and Row, Oxford University Press etc.), argumentate până la ultimul detaliu, toate cu data de predare neverosimil de apropiată (propunerile au fost redactate în cursul anului 1990): trei dintre ele aveau scadenţa la 31 decembrie 1991, una la 1 iulie 1992 (fiecare volum însumând în jur de 300 de pagini), iar a cincea propunere, *The Oxford Encyclopedic History of Magic* (4 volume in4°), avea ca termen doi sau trei ani. Trebuie să admitem că, pentru ultimul Culianu, ritmul elaborării devenise vertiginos, fără măsură comună cu posibilităţile umane obişnuite. Dintr-un autor talentat, el devenise un creator *neverosimil* de înzestrat. Potrivit conjecturii mele, acest ritm nu a fost datorat vreunor pretinse arderi premonitorii, ci somaţiei la care a fost supus de convingerea sa ultimativă că principiul cognitiv în posesia căruia intrase este universal. Să ne amintim că acest tip de urgenţă este proprie oricărui creator care, ajuns „dincolo” de propria sa creaţie, străbate accelerat intervalul dintre *cezura* care îl predestinează şi *cenzura transcendentă* care îl smulge. Spirala vertiginoasă în care creativitatea sa intrase (patru cărţi într-un an şi jumătate) stă martor pentru paradigma pe care am numit-o „ultima creaţie”. Ultimul Culianu fusese confiscat în consecinţele incalculabile ale propriei sale revelaţii, care i-a despicat viaţa.

Pentru a evalua vastitatea şi adâncimea „transvaluării tuturor valorilor” la care Culianu se angajase, voi prezenta pe scurt, pornind de la proiectele lăsate în manuscris, conţinutul cărţilor pe care Culianu plănuia să le termine în circa un an şi jumătate. Totodată, din prezentarea lor va reieşi mult mai clar conţinutul a ceea ce descoperise şi pusese la cale ultimul Culianu. Tot ce putem spune, deocamdată, este că anvergura acestor proiecte ne lasă perplecşi.

(I) The Birth of Infinity: The Nominalist Revolution, 1250 – 1450 (*predarea manuscrisului – 31.12.1991*)

Naşterea infinitului: *revoluţia nominalistă, 1250 – 1450* (o filă; într-o variantă extinsă a propunerii, de 7 pp., apar anii 1300 – 1450) ar fi trebuit să fie o carte de până la 300 de pagini, care să argumenteze prin aşa numita „revoluţie nominalistă” că imaginea despre lume a secolului al XVII-lea nu a fost rezultatul apariţiei ştiinţei moderne, cum se crede, ci consecinţa speculaţiilor teologice ale unor nominalişti precum Duns Scot, William Ockham, Nicolas d’Autrecourt, Nicolaus Cusanus şi alţii. Fireşte, această teză reia parţial ideile dezvoltate de Pierre Duhem, în *Le Sisteme du Monde* (10 vol., 1913 – 1959), şi de Alistair C. Crombie, în *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100 – 1700* (1953). Nou este însă *argumentul* pus în joc de Culianu. Potrivit lui, toate formele spiritului cu dezvoltare completă sunt solidare. Ştiinţa exactă este solidară cu ontologia. Dar, argumentează Culianu, dacă ştiinţa mai întâi nu a fost şi apoi deodată apare, înseamnă că apariţia ei corespunde unei schimbări de ontologie. Şi, cum ontologia instrumentează o viziune despre lume bine precizată, orice ontologie poate fi înţeleasă ca un ansamblu de propoziţii tacit admise de toată lumea. Culianu susţine că în jur de 1300 a apărut o serie de gânditori, nominaliştii, care au împărtăşit şi formulat un ansamblu de presupoziţii ontologice radical diferite de acelea pe care le luau de bune predecesorii lor. Din motive neclare, moştenirea lor nu a fost până acum recunoscută, noi continuând să invocăm presupoziţiile ontologice de tip platonic (care de fapt îl preced cu mult pe Platon: ele sunt comune tuturor vechilor religii), în ciuda faptului că acţionăm potrivit presupoziţiilor ontologice răsturnate pe care le-a introdus revoluţia nominalistă. Pornind de la ideea că noi suntem consecinţa directă a acestei revoluţii, Culianu îşi propusese să evidenţieze presupoziţiile ontologice active în lumea de azi. Fireşte, este imediat vizibil faptul că subiectul acestei cărţi este în fond acelaşi cu o parte din

tema investigaţiei din *Eros şi magie în Renaştere*. Probabil că ceea ce în 1984 fusese înţeles printr-un „principiu explicativ” şi ca teorie a schimbării culturale, în 1991 ultimul Culianu intenţiona să reformuleze în chip cognitiv, în acord cu noile sale idei privind generarea sistemică a obiectelor ideale. Nu mai puţin, cartea trebuia să argumenteze că ştiinţa şi tehnologia sunt inextricabil legate şi că orice sistem religios suficient de complex (e.g., budismul) oferă suprapuneri inevitabile cu alte sisteme aparent independente, cum ar fi ştiinţa contemporană (relativitate, cuantică).

(II) Memories of the Future: The Computing Machine of Raymundus Lullus as a Sistem of Magical Memory (*predarea manuscrisului – 31.12.1991*)

O altă încercare de a reformula conform noii perspective părţi din *Eros şi magie* ar fi trebuit să fie cartea *Amintiri din viitor*, din care s-au păstrat în arhiva familiei trei propuneri de rezumat, asemănătoare între ele, al căror titlu diferă prin câteva amănunte: *Memories of the Future*: *The Computing Machine of Raymundus Lullus as a Sistem of Magical Memory* (9 pp.); *Memories of the Future*: *The Combinatory Art of Raymundus Lullus and its Mystical Use* (1 filă; predarea manuscrisului – 31.12.1992); şi *Memories of the Future*: *The Combinatory Art of Raymundus Lullus* (4 pp.; manuscris datat „Chicago, 9 ianuarie 1991”). Dacă ar fi fost scrisă, această carte ne-ar fi oferit substanţa tranziţiei lui Culianu de la temele primei perioade, tratate în cheia „principiului explicativ”, la transformarea lor în soluţiile pe care le-a găsit, atunci când vechile teme au fost tratate în cheie sistemică şi cognitivă (morfodinamica). împreună cu *Naşterea infinitului*, cartea *Amintiri din viitor* ar fi reprezentat transvaluarea completă a problematicii din *Eros şi magie*. Despre ce este vorba? Scopul declarat al cărţii este trasarea vicisitudinilor artei memoriei de-a lungul secolelor. Arta memoriei, inventată de Raymundus Lullus

în 1274 pornind de la sugestia „izbitoarei simplităţi” a limbii arabe, care se dezvoltă prin permutări de grupe de câte trei litere, se bazează pe ideea că toată creaţia şi întregul limbaj provin dintr-o aceeaşi combinaţie de litere: sunt, altfel spus, consubstanţiale. Această idee are două consecinţe importante. Prima este că orice combinaţie de litere, bine interpretată, reprezintă o cunoaştere a ceva existent. A doua este că manipularea limbii (care, datorită subordonării faţă de „fantasme”, este, în fond, o manipulare a imaginilor) conduce, efectiv şi concret, la punerea în mişcare a lumii înconjurătoare (aspect dezvoltat mai târziu de Giordano Bruno în tratatele de magie). Lullus a inventat o maşină, alcătuită mecanic din roţi pe care inscripţionase radial alfabetul ebraic: prin rotaţii concentrice se pot obţine infinite combinaţii de litere. Lullus credea că maşina lui reprezenta în mod propriu Intelectual Universal, aşa cum este el rezumat în mintea fiecăruia dintre noi. Dar, atunci, combinaţiile infinite ale sferelor intelectului, omologate în funcţionarea maşinii cu cercurile concentrice, nu pot fi altceva decât chiar limba originară, sublimul limbaj al Creaţiei, în acest dispozitiv, memoria era implicată prin aceea că literele alfabetului dispuse radial trebuiau memorizate în mai multe moduri. Aşa s-a dezvoltat arta memorizării – pornind de la o maşină „mecanică”, pentru care combinaţiile infinite ale anumitor reguli simple (rotaţii) reproduceau funcţionarea Intelectului Universal.

Culianu intenţiona să demonstreze două lucruri prin această carte. Primul era că majoritatea limbilor artificiale seamănă cu arabă, prin aceea că provin dintr-o regulă de bază, potrivit căreia toate cuvintele sunt permutări de trei consoane (semne) arbitrar selectate. Această regulă de generare simplă, plus ideea că operaţiile intelectului uman pot fi reproduse prin combinaţii mecanice (rotaţii), ambele prezente la Raymundus Lullus, reprezintă cele două premise ale ştiinţei calculatoarelor. Argumentul lui

Culianu, esenţial pentru înţelegerea ultimei sale creaţii, era următorul: „Mintea umană funcţionează ca o maşină digitală, prin combinaţii infinite, derivate dintr-un set simplu de reguli generative”. În al doilea rând, Culianu intenţiona să demonstreze că arta lui Lullus a furnizat cea mai importantă tehnică mistică a Occidentului (fireşte, complet ignorată). Cum? în dezvoltarea ei istorică, arta memoriei a avut două laturi: (a) una exoterică, rafinată în special în vederea îmbunătăţirii performanţei juriştilor; (b) alta esoterică, constând dintr-un sistem foarte complex de vizualizări şi combinări ale noţiunilor, al cărei scop era fie magic, fie mistic. Giordano Bruno este cel care a ilustrat cel mai complet moştenirea esoterică a artei memoriei. În opinia lui Culianu, practica meditaţiei pretinsă de artele memoriei, deopotrivă magică şi mistică, prezintă similarităţi frapante cu cele mai elaborate tehnici orientale de meditaţii (yoga, budismul tibetan). Mesajul practic al cărţii lui Culianu ar fi putut fi punerea în valoare a unei tradiţii de meditaţie tipic occidentală, alternativă la ispitele orientalizante.

(III) & (IV) A History of Magic

(predarea manuscrisului – 01.07.1992);

The Oxford Encyclopedic History of Magic (*4 volume*, in*4*°)

Dacă *Amintirile din viitor* ar fi trebuit, în viziunea ultimului Culianu, să depăşească atât sinteza monografică închinată subiectului de Frances Yates (*The Art of Memory*, 1966), cât şi contribuţia de pionierat, dar superbă, datorată eruditului italian Paolo Rossi (*Clavis universalis*, 1960), proiectul unei noi istorii a magiei era chemat să înlocuiască, în conştiinţa publică, lucrarea lui Lynn Thomdyke, *A History of Magic and Experimental Science* (1923 – 1958, 8 vol. in8°), lucrare de referinţă pe care generaţia lui Eliade încă jura, dar pe care Culianu o considera învechită metodologic încă din timpul în care fusese redactată şi căreia îi reproşa că este eronată în

chiar substanţa ei, din pricina prejudecăţilor autorului faţă de fenomenul magiei, pe care îl dispreţuia. Excelent administrator al propriilor sale descoperiri şi inovaţii, Culianu avea în vedere cucerirea atât a publicului erudit, în vederea căruia plănuia să coordoneze o lucrare academică de referinţă, *The Oxford Encyclopedic History of Magic*, în patru volume, cât şi a publicului general cultivat, în atenţia căruia plănuia să redacteze, până în iulie 1992, un volum de circa 350 pp. Deşi plănuite să nu se abată de la normele celei mai sigure erudiţii, lucrările propuse de Culianu ar fi trebuit să fie metodologic revoluţionare, conţinând ilustrări concrete ale tezelor sale favorite privind morfodinamica şi unitatea cognitivă a tuturor formelor înalte de cultură. Aici ar fi trebuit să fie enunţat cu argumente irefutabile principiul său metodologic favorit – orice produs al minţii umane poate fi privit ca un set de proceduri computaţionale –, ca şi presupoziţia sa transcendentală centrală – mintea umană este perfect uniformă în raport cu spaţiul, timpul şi operaţiile ei (ipoteză care joacă în deducerea concluziilor sale acelaşi rol pe care unitatea subiectului transcendental îl juca în deducerea categoriilor *a priori* la Kant), împreună cu concluzia lor *tare*: în sistemul lor cognitiv de generare, magia, religia şi ştiinţa sunt forme identice de funcţionare a minţii; la infinit, toate trei oferă o cartografiere identică a minţii.

Ca toate celelalte proiecte, nici acesta nu a fost să fie dus *dincolo* de schiţă.

(V) A History of Mind. *Volume I*: Religion

(predarea manuscrisului – 31.12.1991)

Într-o scrisoare din 5 iulie 1990, Ioan Petru Culianu propune editurii Harper & Row o carte cu titlul *The History of Mentalities*, vol. I: *Religion*, având ca dată limită de predare a manuscrisului sfârşitul anului următor. Referitor la acest proiect, niciodată finalizat, în arhiva familiei se mai poate găsi un text, de 29 pp., care propune

în chip mult mai elaborat o carte cu acelaşi subiect, dar cu titlul uşor schimbat – *A History of Mind*. vol. I: *Religion*. Termenul, şi pentru această a doua propunere de carte, este tot sfârşitul lui 1991. Tuşa finală a textului a fost dată cândva între martie ori aprilie şi mai 1991 (autorul citează un articol apărut în martie 1991, iar în mai a fost asasinat). *A History of Mind* (vol. I: *Religion*) ar fi trebuit să fie prima parte dintr-o trilogie, „care ar fi examinat filosofia şi ştiinţa ca transformări ale religiilor, potrivit unor mici modificări ale regulilor de generare” (aceeaşi idee apare în *Epilogul* la *The Tree of Gnosis*, 1992, p. 268). Culianu o vedea ca pe un soi de manual, având ca temă istoria religiilor şi ca metodologie de tratare ideea că „unitatea a tot ceea ce este mental trebuie cu necesitate să stea în unitatea minţii umane”. Acest principiu, pe care Culianu îl numea „cognitiv”, ar fi trebuit să fie capabil să furnizeze o definiţie lipsită de echivoc a religiilor şi, în fond, a oricărei discipline umane suficient de complexe pentru a putea fi tratată sistematic. Primul volum al trilogiei intenţiona să trateze despre generarea şi transformarea reciprocă a religiilor, volumul doi îşi propunea să arate că sistemul tuturor filosofiilor se poate obţine printr-o uşoară modificare a regulilor de generare identificate în definiţia religiilor, iar volumul final ar fi trebuit să demonstreze acelaşi lucru pentru ştiinţă. Concluzia ultimului Culianu era de o claritate vertiginoasă:

1° unitatea minţii este absolută;

2° tot ce e mental – iar cultura este un obiect ideal care aparţine spaţiului mental – se supune modului de operare al minţii;

3° toate fenomenele aparţinând unei unităţi oarecare sunt natural integrate unei structuri complexe, care le generează potrivit unor reguli de opţiune binară, plecând de la câteva afirmaţii ontologice elementare;

4° în minte, procesul de generare a diverselor sisteme „diferite” nu este separabil;

5° orice proces infinit tinde să acopere toate consecinţele care sunt compatibile cu posibilităţile sale de generare;

6° orice sistem complet dezvoltat reprezintă o „hartă a minţii”;

7° la infinit, toate sistemele (religie, filosofie, ştiinţă etc.) coincid în mod necesar.

Aceste şapte propoziţii, culese din articolele şi manuscrisele ultimilor săi ani de viaţă, reprezintă varianta ultimului Culianu la ceea ce în bunele timpuri ale idealismului german se numea „cunoaştere absolută”. Dacă nu ar fi trecut complet „dincolo”, Culianu ar fi reuşit probabil să exploreze toate consecinţele ontologiei sale metodologice. Câteva din acestea, cele mai frapante, au fost deja schiţate de el. De ele mă voi ocupa în continuare.

Cum arată lumea, când o înţelegi fără rest începutul unui sistem de tipul religiei nu poate fi originea sa istorică. În spaţiul ei logic de manifestare, singurul care îi e propriu în sens tare, orice religie este un obiect ideal, infinit (prop. 3°) şi încheiat (prop. 5°). Acest obiect ideal „apare” în istorie la un moment dat, printr-un aspect limitat al întregii sale dezvoltări, aşa cum îi apare unei fiinţe bidimensionale, care locuieşte în suprafaţa unei supe, lingura pe care o manevrează o fiinţă tridimensională care mănâncă – fiinţa bidimensională nu vede din lingura tridimensională decât intersecţia acesteia cu suprafaţa bidimensională a supei, întregul obiectelor cu „n” dimensiuni fiind numai secvenţial accesibil percepţiilor normale ale fiinţelor cu în – 1” dimensiuni. Fireşte că „începutul” lingurii nu este intersecţia acesteia cu lumea observatorului bidimensional; „începutul” unui sistem nu poate fi o noţiune spaţială (începe „jos” şi se termină „sus”) sau istorică (începe la momentul tx şi sfârşeşte la momentul ty), ci una logică: în sens absolut, sistemul „începe” cu regulile sale de generare. Culianu distinge astfel între începutul istoric (respectiv spaţial, pentru analogia

lingurii) şi începutul logic al unui fenomen spiritual – o reinterpretare a distincţiei epistemologice clasice, între contextul descoperirii şi contextul justificării (nu e poate lipsit de semnificaţie de notat faptul că epistemologii frecventaţi de Culianu, precum Feyerabend şi Hans Peter Ducrr, tindeau să slăbească distincţia introdusă de Reichenbach, în timp ce el are nevoie de ea în sens tare, spre a-şi motiva atât noutatea viziunii, cât şi ireductibilitatea ei la teoriile explicative existente). Pentru Culianu, numai începutul logic este semnificativ, deoarece e deopotrivă absolut şi elementar. Este motivul pentru care niciun sistem nu e simplu la originea sa istorică, cum cred cei care caută, spre pildă, limba originară, ci e mereu complex, deoarece orice început istoric reprezintă interacţiunea dintre foarte multe sisteme logice elementare. Pentru teoriile culturii, această afirmaţie epistemologică are două consecinţe practice importante: după cum nu există o origine temporală care să poată fi identificată cu un început simplu şi elementar, nu există nicio zonă geografică în care să putem vedea în chip legitim *originea* unui fenomen cultural. Ideea căutării centrului de difuziune ori a fenomenului istoric originar se bazează pe două erori: credinţa în „explicaţia” prin difuziune şi ignorarea faptului că fenomenele culturale nu îşi au unitatea nici în traiul în comun, nici în contactele fizice întâmplătoare ale diferitelor populaţii (purtătoare de cultură), ci în procedurile de operare a minţii, care sunt universale (propoziţiile 1° şi 2°).

A doua consecinţă interesantă a cheii universale descoperite de ultimul Culianu priveşte natura istoriei. Examinate în grabă, ideile lui Culianu par o reluare a structuralismului (el însuşi a avertizat de mai multe ori în privinţa acestei confuzii). Or, se ştie, structuralismul nu prea avea ce face cu istoria. La Culianu istoria joacă însă un rol esenţial (şi anume, joacă „jocuri ale minţii”). Structuralistă la el este ideea morfologiei sistemelor

ideale. Ele pot fi descrise complet independent de timp, în spaţiul logic din care, probabil, ne vin deja confecţionate. Esenţialul acestei idei este că oricare sistem reprezintă o ramificaţie extrem de complexă, generată însă după un algoritm simplu – materia câtorva afirmaţii elementare (de natură ontologică) este dezvoltată indefinit fie printr-un mecanism de derivare binară (cum se întâmplă în cazul christologiei), fie prin realizarea tuturor combinaţiilor posibile între afirmaţiile de bază (cum se întâmplă în teologia trinitară, „sistemul cărămizii”). Dacă pe lume nu ar fi decât un singur sistem (religia, de pildă), atunci dimensiunea temporală ar acţiona ca o cenzură limitativă de tip „gaura cheii”: o anumită inadecvare a echipamentului nostru cognitiv ne constrânge să percepem în succesiune şi parţial ceea ce în fapt este simultan şi întreg. Modelul cinematografic al fantei este lămuritor. În realitate însă, în spaţiul logic al sistemelor de gândire există o infinitate de sisteme. Acestea toate, împreună, interacţionează şi, prin întrepătrunderea lor complexă şi prin interacţiunea acestei întrepătrunderi cu dimensiunea spaţial-temporală a percepţiilor noastre, fac lumea aşa cum o cunoaştem noi. Ei bine, modul în care dimensiunea temporală secvenţializează toate aceste ramificaţii infinite este chiar istoria. Fireşte, istoria este un produs inevitabil secvenţial (probabil, ar spune Culianu, pentru a salva criteriul inteligenţei ecosistemice şi principiul antropic) al interacţiunii unor sisteme de gândire infinite, care sunt în mod esenţial integrale (nesecvenţiale).

Vedem acum clar ce îl separă pe Culianu de structuralişti. Pentru aceştia, istoria este dimensiune conjuncturală. Or, în abordarea cognitivă propusă de ultimul Culianu, diacronia este o dimensiune obligatorie a lumii. Şi anume, pentru ca în lume să fie „ceva”, iar „ceva” în sens propriu sunt numai sistemele de gândire (în spaţiul lor logic infinit dimensional, în care se pare că este şi mintea înfăşurată), trebuie atunci ca obiectele ideale să se

poată manifesta în lumea de zi cu zi.

— Ei bine, modul în care interacţiunea lor infinită reuşeşte să se manifeste în spaţiu şi timp, conservând în acelaşi timp unitatea lor sistemică şi principiul antropic, se numeşte istorie.

În fine, a treia consecinţă pe care ţin să o reliefez este combinaţia insolită pe care ultimul Culianu a realizat-o între matematică şi umanităţi. Modul în care structuralismul de tip Lévi-Strauss a folosit presupoziţiile cognitive pentru a înţelege unitatea miturilor lipsite de contact geografic s-a bazat pe un model explicativ ierarhic: şi anume, pe analogia cu modul în care fonologia construia unităţile superioare pornind de la cele inferioare, prin combinare paratactică. Culianu a susţinut că modelul matematic după care sistemele de gândire sunt integrate în istorie trebuie să fie unul capabil să descrie şi proprietăţile matematice ale obiectelor naturale. Or, după cum a sugerat Benoît Mandelbrot începând cu 1975, acest model ar putea fi matematica fractalilor. Dacă modelul elementar al minţii este, pentru Culianu, un sistem de operare bazat pe opţiunea binară, atunci modelul elementar al matematicii obiectelor ideale (pe care le-a numit „sisteme de gândire”) trebuie să fie matematica obiectelor fractale.

Rămâne în seama celor care vor veni pe urmele lui să evalueze şi să dezvolte această nouă formă de „reducţionism” matematic. O parte importantă din posteritatea lui Ioan Petru Culianu va trebui să constea din explorarea rezultatelor *practice* ale programului de cercetare propus în schiţă febrilă de ultimul Culianu.

Deocamdată, pentru analiza noastră important este că ultimul Culianu a adoptat tacit presupoziţia că noua topologie matematică şi teoria fractalilor permit o abordare fericită atât a morfodinamicii obiectelor naturale, cât şi a obiectelor ideale numite religie, filosofie, ştiinţă şi aşa mai departe. Cu ajutorul acestor puternice

instrumente matematice, Culianu spera să poată arăta că ştiinţa, religia şi filosofia nu îşi construiesc obiectele ideale în mod diferit, că ele vorbesc despre acelaşi lucru şi, mai mult, că ele sunt, în mod *esenţial* (adică din punct de vedere al generării lor sistemice), identice: de pildă, în felul în care metacarpul oii şi metacarpul girafei, atât de diferite în aspectul lor fenomenal, sunt în fond identice în sistemul lor de generare, deoarece ambele oase se pot obţine unul din celălalt printr-o transformare matematică continuă. Un exemplu de transformare din domeniul culturii este oferit de observaţia, deseori repetată de ultimul Culianu, că harta completă a budismului conţine porţiuni masive din sistemul creştin, din idealismul german şi din ştiinţa modernă. Cum e posibil? Răspunsul oferit de Ioan Petru Culianu constituie una din cele mai frapante şi mai originale contribuţii la teoria şi epistemologia culturii aduse de ultimul Culianu. Iată despre ce este vorba: orice sistem finit tinde să exploreze toate consecinţele permise de datele sale iniţiale; cum mecanismul de generare a oricărui sistem de gândire este chiar mecanismul gândirii, orice dezvoltare infinită a oricărui sistem de gândire ar trebui să acopere toate posibilităţile minţii; o teorie dezvoltată în toate posibilităţile ei constituie o hartă parţială a minţii; dacă posibilităţile de dezvoltare a unei teorii ar fi infinite, atunci computarea ei completă ar constitui o cartografiere integrală a minţii (în particular, mai multe teorii parţiale complet dezvoltate trebuie să conducă la hărţi ale minţii parţial suprapuse); în concluzie, o minte care ar fi lăsată să funcţioneze la infinit ar putea furniza dovada suprapunerii perfecte, la infinit, a tuturor sistemelor de gândire. În fond, ne spune ultimul Culianu, ştiinţa, religia, filosofia şi magia nu sunt decât jocuri ale minţii, iar orice joc al minţii exersat la această scară poate fi vizualizat „ca o desfăşurare morfodinamică a anumitor reguli de bază, perfect inteligibile şi uneori chiar sensibile”.

Ultima Thule

Cel din urmă mesaj pe care ni l-a lăsat acest geniu imprevizibil şi derutant nu e mai puţin enigmatic. Ne amintim de argumentul său în favoarea identităţii sistemice a tuturor manifestărilor spiritului: „În minte”, susţinea Culianu, „procesul de generare a religiei, filosofiei şi ştiinţei nu este separabil”. O dată acceptat, acest principiu ne permite să tragem concluzia că religia şi filosofia, de pildă, se pot obţine una din cealaltă operând doar mici modificări în sistemul lor de generare. Dar orice cititor atent al scrierilor lui Culianu ştie foarte bine că religia, în concepţia sa, posedă o anumită preeminenţă asupra celorlalte sisteme de gândire, în principiu identice. Prin urmare, trebuie încă o dată pusă întrebarea – sunt toate teoriile şi sistemele de gândire echivalente? Au religia, filosofia şi ştiinţa cu adevărat acelaşi statut epistemologic? în principiu, răspunsul lui Ioan Petru Culianu este că da: da, deoarece toate teoriile sunt reductibile la „acelaşi set de proceduri computaţionale”; da, deoarece ele sunt „funcţional identice” („*Magic and Cognition*, 1991). Este răspunsul favorit al ultimului Culianu. E uşor de observat că, interpretate în mod strict, aceste afirmaţii conduc la relativism, deoarece, dacă referentul ontologic trebuie înţeles pur cognitiv, problema adevărului dispare. Dar tocmai relativismul, datorită modului special în care e argumentat de Culianu, ajunge, în acelaşi timp, nu numai să detroneze ştiinţa din relaţia ei tradiţional-privilegiată cu adevărul (ceea ce e banal, aici e toată şcoala de sociologia *tare* a cunoaşterii), ci şi să aducă religia într-o paradoxală poziţie de preeminenţă în raport cu toate celelalte sisteme de gândire. Or, această a doua consecinţă nu este deloc banală.

Iată cum. E uşor de identificat la Culianu o convingere tenace: aceea că „toate presupoziţiile care stau la baza funcţionării societăţii sunt pur mitice”. Prin urmare, pentru a înţelege cât mai bine o societate ne-ar fi

de folos să dobândim cunoaşterea a cât mai multe astfel de „presupoziţii mitice”. Există oare un sistem de gândire care să încorporeze în mod firesc, prin însăşi natura sa, cât mai multe „presupoziţii mitice”? Dacă ar exista, acel sistem de gândire ar fi „cea mai bună unealtă pentru a descifra ţelurile mai mult sau mai puţin ascunse ale societăţii”. Or, întrucât „semnificaţia fundamentală a unei societăţi este exprimată prin mit”, „în toate formele posibile de societate”, şi deoarece religia posedă în chip natural cele mai multe din presupoziţiile mitice care alcătuiesc societatea, rezultă că anume religia este, dintre toate sistemele de gândire, capabilă „să lumineze interacţiunea obscură a celor mai de bază seturi de semnificaţii ale societăţii” (*Dr. Faust*: *Great Sodomite and Necromancer*, conferinţă ţintită în primăvara lui 1987 şi publicată în 1990). Altfel spus, religia, ştiinţa şi filosofia sunt echivalente din punctul de vedere al împrejurării că toate sunt sisteme de mituri, dar religia are o poziţie privilegiată în raport cu toate celelalte sisteme de gândire prin aceea că încorporează şi organizează cele mai multe din miturile care fac posibilă funcţionarea unei societăţi. Vedem cum, prin modul în care îşi argumentează relativismul, postulând că adevărul este o chestiune de credinţă, Culianu reuşeşte să aducă toate teoriile la religie şi, astfel, să *readucă* religia în centrul oricărei explicaţii culturale, prin susţinerea următoarelor trei idei: (i) orice teorie este un generator de credinţe inverificabile; (II) religia încorporează cele mai multe din credinţele care organizează funcţionarea societăţii; (III) ontologia este echivalentă cu producerea cognitivă a realităţii.

Culianu nu a întârziat să tragă concluzia acestor premise. Ea este în acord cu cele mai îndrăzneţe speculaţii ale tânărului Culianu, referitoare la aspiraţiile de mare manipulator magic ale lui Giordano Bruno. Toată viaţa, de la teza sa de licenţă, trecând prin *Eros şi magie*, ramificându-se prin numeroase şi polivalente articole şi

culminând cu ultimele sale propuneri de cărţi, Culianu a încercat să le înţeleagă şi, într-un fel, să le justifice. Iată cum a făcut-o, în cele din urmă, *ultimul* Culianu. În introducerea la *The eliade Guide to World Religions* (1992), intitulată *Religion as a Sistem*, el lasă să se înţeleagă că, în interiorul oricărei societăţi umane (deci şi a noastră), religia funcţionează ca un soi de program de computer. Programul privilegiat pe care îl rulează computerul societăţii este religia. E motivul pentru care societatea răspunde foarte prompt la schimbările religioase şi neglijabil la schimbările de teorii ştiinţifice. Pe de altă parte, dată fiind non-separabilitatea tuturor sistemelor generate de minte, Culianu conchidea că „o schimbare în sistemul religiei va afecta imediat toate celelalte sisteme solidar generate: societate, filosofie, ştiinţă etc”. Mesajul său este că dacă vom face modificări voluntare în sfera religiei, atunci viitorul societăţilor care rulează programele modificate va putea fi la rândul lui modificat. Pe urmele lui Giordano Bruno, care credea şi el că manipularea fantasmelor poate conduce la manipularea mulţimilor (*Eros, magie et manipulation des masses*, *3* Millenaire*, 18, 1985), ultimul Culianu ne comunică faptul uimitor şi neliniştitor că viitorul nostru ar putea fi reprogramat printr-o schimbare potrivită în programul religiei.

*

Cred că demonstraţia mea se poate opri aici. Am încercat să arăt că se petrecuse ceva cu Ioan Petru Culianu în ultimii săi ani de viaţă: intrase în posesia a ceea ce credea că este o veritabilă *e la vis universalis*, o adevărată şi neînşelătoare *mathesis universalis*. Cu oricât scepticism am examina schiţele acestei ştiinţe universale, sugerate în ultimele sale cărţi şi articole publicate ori risipite printre hârtiile *Nachlass-ului* său, trebuie să admitem că ultimul Culianu ajunsese într-adevăr foarte departe: amatorilor de mistagogii epistemologice ideea sa le putea părea a nu fi

decât partea vizibilă a unui misterios şi enigmatic fractal, parte activă din infinita combinaţie de fractali care dau consecinţe palpabile în istorie. Pe de altă parte, tot ultimului Culianu îi aparţine şi avertismentul că aplecarea tenebroasă spre secret e o atitudine intelectuală schematică – „Istoria e un mecanism prea vast pentru a intra într-o formulă secretă”. Cu o incredibilă şi demnă de invidiat graţie, Culianu a ştiut să danseze şi cu miezul şi cu dedesubturile misterului, cochetând elegant cu franjurile, mereu solidar cu centrul.

Lucrări citate

ARTICOLE. Eros, magie et manipulation des masses, 3 e Millenaire, 18 (1985), pp. 31 – 35. Sistem and History, Incognito, vol. I, 1 (1990), pp. 6 – 17. Dr. Faust: Great Sodomite and Necromancer, Revue de l’Histoire des Religions, CCVII, 3 (1990), pp. 261 – 268. A Historian’s Kit to the Fourth Dimension, Incognito, vol. I, 2 (1990), pp. 113 – 129. Magic and Cognition, Incognito, vol. II, 1 (1991), pp. 3 – 8 (articol republicat ca introducere la The eliade Guide to World Religions, New York, San Francisco: HarperCollins, 2000, pp. 1 – 9).

CĂRŢI. Eros et magie à la Renaissance. 1484, Paris: Flammarion, 1984. Les Gnoses dualistes d’Occident. Histoire et mythes. Paris: Pion, 1990. The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Earty Christianity to Modern Nihilism (completely revised translation into English of Les Gnoses dualistes d’Occident by H.S. Wiesner and the author), San Francisco: Harper & Row, 1992. *Out of this World. Otherworidly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston: Shambhala, 1991.

MANUSCRISE. Materialele inedite pe care le-am folosit în acest eseu sunt: *Introduction to the eliade Guide to Religion* (12 pp., datat 4 martie 1991). *The Birth of Infinity*: *The Nominalist Revolution, 1250 – 1450* (1 p.). *The Birth of Infinity*: *The Nominalist Revolution, 1300 – 1450* (7 pp.). *Memories of the Future*: *The Computing*

Machine of Raymundus Lullus as a Sistem of Magical Memory (9 pp.). *Memories of the Future*: *The Combinatory Art of Raymundus Lullus and its Mystical Use* (1 p.; predarea manuscrisului – 31.12.1992). *Memories of the Future*: *The Combinatory Art of Raymundus Lullus* (4 pp.; manuscris datat „Chicago, 9 ianuarie 1991”). *A History of Mind*, vol. 1: *Religion* (29 pp.). *Project*: *A History of Magic* (*I*) (first draft: 4 pp.; 6 pp.; 2 pp.). *A History of Magic* (2 pp.). *Proposal for the History of Magic* (10 pp.). *Proposal for the Oxford Encyclopedic History of Magic* (13 pp.). Toate aceste manuscrise mi-au fost puse cu prietenie şi răbdare la dispoziţie de Tereza Petrescu, sora lui Ioan P. Culianu, căreia doresc să îi exprim şi public gratitudinea mea. Nu aş fi scris acest eseu în 1993 – 94 dacă nu aş fi avut norocul să fiu pe atunci cu totul captat în magia fratelui şi prietenia surorii. Discuţiile purtate în acei ani au rămas foarte vii în memoria mea afectivă.

În acest moment, esenţialul acestui *Nachlass* este accesibil publicului românesc, datorită eforturilor depuse de Mona Antohi şi Sorin Antohi: Ioan Petru Culianu, *Jocurile min ţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, ediţie îngrijită de Mona Antohi şi Sorin Antohi, cu un studiu introductiv de Sorin Antohi, Polirom, 2002. *Jocurile minţii* este un model de ediţie, un preţios şi maniabil instrument de lucru. Comentariile lui Sorin Antohi la fiecare text în parte fac perfect inteligibilă portanţa intenţiilor lui Culianu, care e adeseori derutantă pentru omul unei singure specialităţi. Graţie inteligenţei, fineţii, sagacităţii şi curiozităţii mereu neliniştite şi flămânde a spiritului său polihistor, Sorin Antohi ne-a restituit prin acest volum cea mai exactă aproximare de până acum a contribuţiei de teoretician al culturii şi cunoaşterii pe care a lăsat-o în urmă geniul fertil şi imprevizibil al lui Ioan Petru Culianu.

Ultimul Culianu a apărut prima oară în *LA* & *I*, an IV, nr. 27 (161), 18 iulie 1994. Tess mi-a propus să-l republic

în ediţia românească a *Festschrift*-ului Culianu. Am acceptat cu plăcere. Actuala formă a fost special pregătită pentru includerea în volum (ianuarie 2003).

Colaboratorii

Gabriela Adameşteanu: prozatoare şi publicistă de succes; a fost redactor de carte între 1965 şi 1990; din 1991, redactor-şef al revistei 22. Al doilea roman al său, *Dimineaţa pierdută* (Cartea Românească, 1984), a fost considerat o revelaţie şi rămâne un vârf al literaturii române contemporane.

Ştefan Afloroaei: profesor de filosofie la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi, specializat în hermeneutică, metafizică, filosofia culturii şi a spiritualităţii moderne. A publicat numeroase cărţi şi studii, între care *Ipostaze ale raţiunii negative*. *Scenarii istorico-simbolice* (Editura Ştiinţifică, 1991, premiată de Academia Română) *şi cum este posibilă filosofia în estul Europei* (Polirom, 1997); a coordonat numeroase volume colective.

Michael Allocca: istoric al religiilor, fost student şi doctorand al lui Ioan Petru Culianu, predă la DePaul University şi la University of Chicago. Lucrarea sa principală este o teză de doctorat despre opera misionarului iezuit Roberto de Nobili.

Sorin Antohi: profesor de istoria ideilor şi teoria istoriei la Central European University, Budapesta. A tradus, recenzat şi pre/postfaţat texte ale lui Ioan Petru Culianu; a coordonat lucrarea colectivă *Religion, Fiction, and History*. *Essays in Memory of Ioan Petru Culianu* (Nemira, 2001, două volume); împreună cu Mona Antohi, a îngrijit volumul Ioan Petru Culianu, *Jocurile minţii*. *Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie* (Polirom, 2002).

Ted Anton: profesor de *nonfiction writing* la DePaul University, Chicago, precum şi un publicist de succes. Cartea sa, *Eros, Magic and the Murder of Profesor Culianu* (Northwestern University Press, 1996) a fost apreciată de critică şi tradusă în numeroase limbi.

Liviu Antonesei: psihosociolog, eseist, poet şi publicist, activist civic şi fost funcţionar de stat, predă ştiinţele educaţiei la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi; directorul revistei *Timpul*. Printre numeroasele sale publicaţii, mai multe volume de poezie, eseuri pe teme culturale, morale şi politice, studii de sociologia culturii şi a educaţiei.

Giovanni Casadio: profesor de istoria religiilor la Universiti di Salerno; autor prolific şi coordonator de colecţii la mai multe edituri din Italia şi Germania, membru în conducerea Asociaţiei Europene pentru Studiul Religiilor; publicaţiile sale acoperă religiile Greciei Antice, ale Orientului Apropiat, creştinismul antic şi sincretismul, studiile de gen, istoria istoriei religiilor.

Matei Călinescu: critic, comparatist şi teoretician literar, poet şi prozator (este autorul extraordinarului roman *Via* [*a şi opiniile lui Zacharias Lichter* din 1969), stabilit din 1973 în Statele Unite, profesor de literatură comparată la Indiana University, Bloomington. După 1989, s-a iniţiat reeditarea unora dintre cărţile sale de dinaintea emigrării, traducerea celor publicate în Statele Unite (dintre acestea, cea mai recentă apariţie este *A citi, a reciti*, Polirom, 2003), precum şi tipărirea mai multor cărţi noi, între care *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii* (Polirom, 2002; ediţia a doua, revăzută şi adăugită, 2002).

Aurel Codoban: profesor şi şef al departamentului de filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj, coordonează reviste savante şi volume colective, conduce o colecţie editorială de filosofie la Cluj, publică pe teme de filosofie şi religie; una dintre numeroasele sale cărţi. *Sacru şi ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor* (Polirom, 1998), a fost premiată de Academia Română.

John Crowley: prozator de mare succes, şi-a publicat primul roman, *The Deep*, în 1975. Predă *fiction and screen writing* la Yale University. Prieten cu Ioan Petru Culianu, a

dedicat memoriei acestuia mai multe scrieri, între care romanul *Love* & *Sleep* (1994).

Tereza Culianu-Petrescu: a predat literatură comparată la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi; redactor de carte, coordonează publicarea în România a operei lui Ioan Petru Culianu, din care a şi tradus. Din 2002, dirijează la Polirom colecţia în care apare acest volum, „Biblioteca Ioan Petru Culianu”.

Nathaniel Deutsch: istoric al religiilor, fost student şi doctorand al lui Ioan Petru Culianu la University of Chicago, în 1990 – 1991 *assistant-editor* al publicaţiei *Incognito*. *International Journal for Cognitive Studies*, iniţiate de Culianu. Specializat în gnosticism şi misticismul iudaic, a publicat în ultimii ani mai multe volume apreciate în această arie de studii.

Umberto Eco: figură de prim plan a culturii contemporane, teoretician al limbii, literaturii şi culturii, semiotician, romancier de succes mondial, profesor la numeroase universităţi din lume (mai bine de treizeci dintre acestea i-au conferit titlul de „Doctor Honoris Causa”), dirijează din 1999 cunoscuta Scuola Superioare di Studi Umanistici la Universiti di Bologna; opera sa prodigioasă a fost tradusă în toată lumea şi exercită de mai multe decenii influenţă şi fascinaţie.

Giovanni Filoramo: profesor de istoria creştinismului la Universiti di Torino, a publicat numeroase cărţi şi studii despre istoria creştinismului antic, gnosticism şi formele sale moderne (lucrări de referinţă sunt *l'attesa della fine*. *Storia della gnosi*, 1983, şi *11 risveglio della gnosi owero diventare dio*, 1990), situaţia religioasă contemporană, istoriografie şi metodologie; a coordonat o istorie a religiilor în cinci volume şi, împreună cu D. Menozzi, o istorie a creştinismului în patru volume.

Michael Fishbane: profesor de studii ebraice şi coordonator al acestei arii tematice la University of Chicago, fost profesor la Brandeis University, la Harvard,

Stanford şi Ierusalim. Membru în numeroase organizaţii savante şi comitete editoriale, a publicat şaptesprezece cărţi şi sute de articole; marile sale cărţi de sinteză, distinse cu premii prestigioase, privesc interpretarea biblică în Israelul Antic, hermeneutica biblică, imaginaţia exegetică, gândirea şi teologia ebraice. împreună cu J.J. Collins, a coordonat volumul *Death, Ecstasy, and Other Worldly Joumeys* (1995), cuprinzând actele colocviului de istoria religiilor organizat de Ioan Petru Culianu la University of Chicago, în mai 1991.

Gabriela Gavril: predă literatură română la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi; este şi redactor-şef la revista *Timpul*, unde semnează de mai mulţi ani rubrica, de reală audienţă, a cronicii literare; a publicat susţinut în periodice culturale şi academice, a tradus din limbile franceză şi engleză patru cărţi.

Nicu Gavriluţă: predă istoria şi sociologia religiilor, mentalităţilor şi simbolurilor, antropologie culturală şi socială la Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi. Printre numeroasele sale publicaţii, mai multe se ocupă de sau pornesc de la opera lui Ioan Petru Culianu, cum ar fi *Culianu, jocurile minţii şi lumile multidimensionale* (Polirom, 2000) sau ultima sa carte, *Fractalii şi timpul social* (Dacia, 2003).

Moshe Idel: somitate mondială în studiile iudaice, autor prolific, specializat în Cabală (cartea sa *Kabbalah. New Perspectives* din 1988 a revoluţionat studiile în acest domeniu) şi hasidism, profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim, frecvent *visiting profesor* la universităţi din Statele Unite (Harvard, Princeton, Yale printre altele) şi Europa (Collège de France, Milano, Moscova sau Cluj, în ţara sa natală, România). A fost bun prieten cu Ioan Petru Culianu.

Eduard Iricinschi: după licenţă şi masterat în filosofie la Universitatea din Bucureşti, a obţinut un masterat în studii religioase de la New York University, iar acum îşi

pregăteşte doctoratul în acelaşi domeniu, la Princeton University. A scris mult despre opera lui Ioan Petru Culianu (începând cu lucrările sale de masterat), mai recent postfaţând culegerea *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor* (Polirom, 2003).

Grazia Marchiand: profesoară de estetică şi de istoria civilizaţiilor din Asia de Est la Universiti di Siena-Arezzo, preşedinta Asociaţiei Italiene de Estetică, prezentă activă în lumea savantă internaţională; a studiat filosofiile şi religiile indiene la Roma şi în India; specializată în filosofie şi estetică, a contribuit decisiv la promovarea studiilor transculturale şi orientale în Italia. Numeroasele sale volume de autor sau coordonate, care se adaugă cărţilor traduse şi articolelor, au apărut în mai multe ţări.

Mircea Martin: critic şi teoretician al literaturii şi culturii, profesor la Universitatea din Bucureşti, a condus Editura Univers (1990 – 2001) şi Asociaţia Editorilor din România (1990 – 2000); coordonează mai multe programe şi colecţii editoriale; dintre numeroasele sale cărţi despre literatura şi cultura română şi franceză, excepţionala *G. Călinescu şi, complexele*" *literaturii române* (1981) a fost reeditată în 2002 de Editura Paralela 45.

Ileana Mihăilă: cercetătoare la Institutul de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu", profesoară la Universitatea din Bucureşti şi la Universitatea „Ovidius" din Constanţa; specialistă în literatură comparată, istoria şi teoria literaturii, traducătoare, editoare a operei lui G. Călinescu, colaboratoare la numeroase lucrări de referinţă.

Marin Mincu: critic şi teoretician literar, poet şi prozator, coordonator de volume şi programe editoriale, editor, publicist, profesor la Universitatea „Ovidius" din Constanţa, unde a fost şi decan al Facultăţii de Litere; a predat peste două decenii la universităţi italiene (Torino, Milano, Florenţa), contribuind la propagarea culturii noastre în acel spaţiu (şi reciproc); opera sa considerabilă a apărut în România şi Italia.

Roberta Moretti: studentă a Graziei Marchiano, şi-a dat licenţa cu o lucrare despre Ioan Petru Culianu, apoi şi-a continuat cercetările la Harvard University sub îndrumarea lui Lawrence E. Sullivan, înainte de a reveni în Italia.

Andrei Oişteanu: etnolog, antropolog şi istoric al culturii şi religiilor, publicist pe teme culturale şi politice, prozator, predă studii ebraice la Universitatea din Bucureşti; dintre numeroasele sale cărţi, cea mai recentă. *Imaginea evreului în cultura română*. *Studiu de imagologie în context est-central european* (Humanitas, 2001), a avut mare succes critic şi de librărie, cunoscând o ediţie americană. A tradus şi pre/postfaţat mai multe lucrări ale lui Ioan Petru Culianu.

H.-R. Patapievici: fizician, s-a impus spectaculos după 1989 ca eseist, filosof al ştiinţei, culturii şi politicii, publicist, activist civic. Apariţia sa editorială cea mai recentă este *Flying against the Arrow*. *An Intellectual în Ceauşescu's România* (Budapesta-New York: Central European University Press, 2003), traducerea cunoscutului său „Bildungsroman”. A semnat mai multe contribuţii esenţiale la studiul operei lui Ioan Petru Culianu.

Dan Petrescu: eseist, prozator, redactor şi consilier editorial, publicist. Dialogul său cu Liviu Cangeopol, *Ce-ar mai fi de spus*. *Convorbiri libere într-o* /*ară ocupată*, reprezintă unul din rarele documentele importante ale curajului civic sub comunismul românesc. A tradus şi comentat lucrări de Ioan Petru Culianu. Ultimul titlu apărut: *Deconstrucţii populare* (Polirom, 2002).

Andrei Pleşu: rector fondator al Colegiului Noua Europă, fost ministru în mai multe rânduri (Cultură, Externe), directorul fondator al săptămânalului *Dilema*, personalitate mediatică, a debutat ca istoric al artei, estetician şi filosof al culturii, continuând ca publicist, activist civic, moralist, filosof al limbajului şi al religiei. Câteva dintre numeroasele sale cărţi au fost traduse în mai

multe limbi.

Mihai Sorin Rădulescu: istoric specializat în genealogie, autorul unor contribuţii de marcă la cunoaşterea istoriei sociale, politice şi intelectuale a României moderne, predă la Universitatea din Bucureşti şi este cercetător la Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”. Cea mai cunoscută carte a sa este *Elita liberală românească 1866 – 1900* (1998).

Gianpaolo Romanato: profesor de istoria contemporană a religiilor la Università di Trieste-Gorizia şi de istorie ecleziastică modernă la Università di Padua, eseist şi publicist. Coleg şi prieten apropiat al lui Ioan Petru Culianu, a scris împreună cu acesta şi Mario Lombardo *Religione e potere* (Marietti, 1981), volum tradus şi în limba română (*Religie şi putere*, Nemira, 1996).

Gregory Spinner: predă istoria religiilor la Central Michigan University; specializat în gnosticism şi în iudaismul medieval, a scris mai ales despre simbolismul sacrificial în iudaism; i-a fost student, doctorand şi prieten lui Ioan Petru Culianu la University of Chicago.

Jennifer Stevenson: critic literar, publicistă şi prozatoare, scenografă, organizatoare asiduă de conferinţe şi congrese literare de răsunet; a co-fondat Societas Magica.

Dorin Tudoran: poet, publicist, analist politic şi activist civic; director de departament la International Foundation for Electoral Sistems, pentru care a lucrat ani de zile în România şi Republica Moldova. Opozant al regimului ceauşist, a fost forţat să emigreze în 1985 şi s-a stabilit în Statele Unite, unde a lucrat la Foreign Policy Research Institute şi Voice of America; a înfiinţat şi condus două publicaţii americane în limba română. *Agora* (1987 – 1992) şi *Meridian* (1990 – 1992); a publicat peste douăzeci de volume, precum şi mii de articole.

Elemire Zolla: personalitate importantă a vieţii

academice şi publice italiene (1926 – 2002), cu o operă vastă, care include cărţi şi studii de critică, istorie şi teorie literară, anglistică şi americanistică, antropologie, metafizică orientală, alchimie, filosofie, religii comparate etc. – printre ele, *I letteraţi e lo sciamano* (1973), *La filosofia perenne* (1999). Publicist şi polemist, profesor universitar şi coordonator de colecţii editoriale, este şi autorul primei monografii consacrate lui Ioan Petru Culianu: *Ioan Petru Culianu, 1950 – 1991* (Alberto Tallone, 2001).

Cuprins

În colecţia BIBLIOTECA IOAN PETRU CULIANU
au apărut:
Arta fugii. Povestiri Călătorii în lumea de dincolo Gnozele dualiste ale Occidentului Pergamentul diafan. Ultimele povestiri Jocurile minţii. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie Sorin Antohi (coordonator), Ioan Petru Culianu. Omul şi opera
În pregătire:
Iocari serio. Ştiinţă şi artă în gândirea Renaşterii Jocul de smarald (roman) Eros şi magie în Renaştere. 1484 Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor
— Interviul luat de Gianpaolo Romanato lui Ioan

Petru Culianu a apărut, în traducerea românească a Corinei Popescu, în volumul: Ioan Petru Culianu, *Păcatul împotriva spiritului*, Bucureşti, Nemira, 1999, pp. 176 – 181 (n. red.).

— Cu unele tăieturi şi modificări, acest text a fost publicat în *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 3, 1985, pp. 89 – 93.

** *La collezione di smeraldi* este într-adevăr titlul volumului de proze publicat de I.P. Culianu în martie 1989 în Italia (Milano, Jaca Book; trad. rom. *Pergamentul diafan*. Bucureşti, Nemira, 1993, 1996; Iaşi, Polirom, 2002); în 1987 însă, la Courmayeur, Culianu lucra la romanul (inedit) *The emerald Game* (n. red.).

— Sub titlul „Vi dico io cos t la gnosi”, dialogul între Zolla şi Culianu a apărut în *Panorama*, XXVIII, 2 aprilie 1989, pp. 141 – 145 (n. red.).

** Este titlul traducerii italiene a cărţii *Les Gnoses dualistes d'Occident*. *Histoire et mythes* (Pion, 1990) (n. red.).